Pratjabhidźnia &

adwajtawedanta

WYZWOLONY ZA ŻYCIA



WYZWOLONY ZA ŻYCIA

(WG. PRATJABHIDŻNI & ADWAJTAWEDANTY)

Opracowanie & tłumaczenie
Waldemar Lis

NA PODSTAWIE ŹRÓDŁA:
LIBERATION AND THE WORLD IN ADVAITA VEDĀNTA AND PRATYABHIJÑĀ
PIERWOTNEGO AUTORSTWA:
KLARA HEDLING

SŁOWA KLUCZOWE:
Abhinawagupta, *pratjabhidżnia*, *adwajtawedanta,*
moksza, Tantrāloka, niedualny tantryczny śiwaizm.

Dźiwanmukti (*jīvanmukti*), dosłowne oznacza „ostateczne wyzwolenie w obecnym życiu”. *Dźiwanmukta* (*jīvanmukta*) to żyjąca osoba, która osiągnęła to wyzwolenie. Jest to samorealizacja podczas obecnego życia, jednocześnie jest to ustanowione jako cel praktyk w kilku nurtach hinduskiej myśli filozoficznej, co można opisać na kilku faktach możliwych do weryfikacji oraz jednym nieweryfikowalnym założeniu.
W odniesieniu do możliwych do zweryfikowania faktów jest to stan wolności od myślowych konstruktów, oderwanie od chwytliwości do przedmiotów zmysłów a przez to bycie wolnym od przywiązań, stan nieuwarunkowanej radość bez względu na zewnętrzne okoliczności, zadowolenie, nieprzejmowanie się brakiem szacunku, nieodwzajemnianie gniewu, brak kultu wzywania lub odrzucania bóstw, żadnej mantry lub nie-mantry, żadnych pokłonów ani czczenia bogów, bogiń czy przodków, brak zainteresowań poza wiedzą, bycie pokornym, energicznym, o jasnym i stałym umyśle, bycie prostolinijnym, współczującym, cierpliwym, obojętnym na zewnętrzne okoliczności, odważnym, mówiącym stanowczo, acz uprzejmymi słowami i w stanie bycia niedualnym z rzeczywistością. Takie właśnie weryfikowalne cechy w realnej perspektywie przypisuje się wyzwolonemu za życia w porównaniu do nieweryfikowalnego założenia: zaprzestania po śmierci przyszłych odrodzeń (lub transmigracji) w kontekście filozoficzno religijnej teorii, doktryny odrodzenia, reinkarnacji — *punardźanmy*[1].
Buddyzm i dżinizm to religie gnostyckiego typu; jednak metafizyka tych obu jest na wielu płaszczyznach, odmienna od metafizyki jakże wielu, nieskupionych na jednolitym jednoczącym pod wspólną nazwą rdzeniu nieraz różnorodnych nurtów nazywanych zbiorczo hinduizmem; a ponieważ termin *dźiwanmukti* nigdy nie był jednoznacznie i dosłownie stosowany w buddyzmie lub dżinizmie, nawet retrospektywnie, więc to opracowanie dotyczy tylko sformułowań w kontekście tych innych od buddyzmu i dżinizmu hinduskich filozofii. Pięknem i chwałą hinduskich tradycji jest to, że nie wymaga się od jednostki tego, że musi podpisywać karty członkowskiej pod jakąś jedyną, „wybraną”, szczególną religijną doktryną i tak dalej.

Ważnym jest uświadomić sobie, że wszystkie szkoły filozofii indyjskiej, za wyjątkiem jedynie systemu materializmu, tradycyjnie nazywanego tam *ćarwaka*, wyobrażają sobie jako cel sytuację gdy po wyczerpaniu skutków wszystkich karm „osiąga się” stan wyzwolenia. To, co dokładnie postrzegane jest jako niewola, a co jako wyzwolenie, różni się w zależności od danej szkoły. Jednak zarówno buddyzm, jak i hinduizm przyjmują identycznie metafizyczne założenie, że ucieczka z cyklu ponownych narodzin lub *samsary* jest celem najwyższym.

Ważne: idea ontologicznych bóstw/Bogów, np. *Wisznu* lub *Śiwy*, jest **antropomorficzną personifikacją**, jako forma „męska”. Używanie takiej formy jako ikony, pomaga np. podczas duchowych praktyk. Podobnie jest z

---

[1] *punardźanma* https://www.wisdomlib.org/definition/punarjanma

żeńskimi formami bóstw. Często podkreśla się zasadę prawdziwej natury Boga/bóstwa jako oczywiście **bezpłciowych** i dobrze o tym pamiętać. Przypisywanie ludzkich „atrybutów" ontologicznemu Bogu czy bóstwu, jak również negowanie jakichkolwiek atrybutów kwalifikuje się jako antropomorfizm i jest to odrzucane, ponieważ te tematy nie można rozumieć ani przez dosłowne przypisywanie tych atrybutów, ani przez ich ujmowanie. Jak mawia sam Abhinawagupta: „*Najwyższy Podmiot, definiowany jako Śiwa – archetyp, i tak jest niemożliwy do analiz z poziomu świata, ponieważ jest poza światem*" (*Abhinavagupta*. *Īśvara Pratyabhijñā Vivṛti Vimarśinī*, 3 tom. pod redakcją Paṇḍit Madhusudan Kaul Shāstrī. Delhi: Przedruki Akay, 1985, tom. 3 s. 258) Wyznawcy hinduizmu nie odrzucają koncepcji bóstw jako nieprzejawionych abstrakcji, lecz zwracają uwagę na problemy praktyczne. Ludziom o wiele trudniej jest np. skupiać się na bóstwie jako na nieprzejawionej idei niż na tym, co ma „jakąś formę", używając antropomorficznych ikon, ponieważ ludzie postrzegają zmysłami. O tym też jest dobrze wiedzieć, ponieważ pamiętamy, że w historii owa niewiedza kończyła się niezrozumieniem i społecznym spłycaniem głównej idei, a następnie z upływem czasu – narastaniem kultu centralnego bóstwa, publicznych ceremoniałów i namaszczeń związanych z wyobrażeniami „przekazywania" przez urzędników danej religii społecznych uprawnień lub domniemanej mocy w różnych formach, jednoczących np. zagrożone czymś plemiona. Później, jeśli idea była definiowana przez atrybuty stricte męskie, następował wszechobecny patriarchalizm, a w konsekwencji wiele negatywnych i tragicznych historycznych wydarzeń, jakie z tego bezpośrednio wynikły.

Dodane z mojej strony dopiski, które wynikają czasami z kontekstu, oznaczone są na szaro.

Waldemar Lis

Spis treści

WSTĘP ... - 6 -

CZĘŚĆ 1: SYSTEM *ADWAJTAWEDANTA* ŚANKARY ... - 12 -

1.1 *Brahman* ... - 12 -

1.2 Tworzenie i świat ... - 21 -

1.3 Zniewolenie i wyzwolenie ... - 34 -

CZĘŚĆ 2: SYSTEM *PRATJABHIDŻNIA ŚIWADWAJTY* ... - 41 -

2.1 Niedualny śiwaizm z Kaszmiru ... - 41 -

2.2 *Paramaśiwa* ... - 46 -

2.3 Przejawianie się Wszechświata ... - 56 -

2.4 Zniewolenie i wyzwolenie ... - 71 -

ZAKOŃCZENIE ... - 78 -

Dodatek: 36 *tattw* ... - 82 -

BIBLIOGRAFIA ... - 84 -

NARZĘDZIA: ... - 88 -

Wstęp

Wyzwolenie (*moksza*, *mukti*) według wszystkich szkół indyjskiej filozofii jest najwyższym celem życia człowieka, z wyjątkiem *ćarwaków* (czyli indyjskich materialistów). Filozofia indyjska była zatem nazywana *moksza śastra*, czyli nauka o wyzwoleniu. Ponieważ prawie wszystkie szkoły indyjskiej filozofii uznają wyzwolenie za najwyższy cel, znamy kilka charakterystyk natury wyzwolenia oraz środków, za pomocą których realizuje się ten cel. Podstawowa definicja wyzwolenia, z którą zgadzają się wszyscy (zarówno szkoły hinduskie, jak i buddyjskie), oznacza wolność od cyklu cierpienia i odrodzeń (*samsara*). Negatywna narracja *mokszy*, czyli to, że oznacza ona uwolnienie się od ziemskiej egzystencji lub transmigracji, jest stosunkowo bezdyskusyjna. To właśnie w kwestii pozytywnej narracji tego pojęcia znajdujemy ogromną niezgodę pomiędzy tradycjami. Pozytywna narracja *mokszy* dotyczy środków, za pomocą których osiąga się wyzwolenie („osiąga się" – nic dosłownie się nie „osiąga". Niestety sam język w naturze swych konstrukcji jest dualistyczny. Posługujemy się więc dualistycznym aparatem, nie mając w tej chwili niczego lepszego, co wykroczyłoby poza ten dualizm) oraz opisu stanu wyzwolenia.

Jednym z nieporozumień dotyczących pozytywnej charakterystyki *mokszy* jest to, czy wyzwolenie jest możliwe podczas życia. Pytanie, czy wyzwolenie w obecnym życiu jest możliwe, było przedmiotem wielkiego zainteresowania filozofów i poszukiwaczy duchowych Indii, a zatem centralnym pojęciem hinduskiej myśli jest idea *dźiwanmukti*, czyli osoby wyzwolonej za życia. Nadano temu pojęciu wiele różnych interpretacji i choć niektóre szkoły wydają się

potwierdzać tę możliwość, inne ją odrzucają. Idea, że można osiągnąć najwyższą doskonałość w bieżącym życiu, jest wyjątkową perspektywą, która bezpośrednio przeciwstawia się wielu innym koncepcjom, m.in. koncepcji zbawienia[2] spotykanej zarówno w religiach zachodnich, jak i wschodnich. Według Andrew O. Forta idea ucieleśnionego wyzwolonego bytu rozwijała się powoli przez kilka wieków i stała się ugruntowaną doktryną dopiero po czasach Adi Śankary (VIII wiek).[3] Niemniej jednak istnieje wiele odniesień wskazujących na taką koncepcję wyzwolenia już w *Upaniszadach*, *Bhagawadgicie* i *Brahmasutrach*. W związku z tym ideał *dźiwanmukti* ma silną tradycję w linii myśli *wedanty*, choć istnieją jej pewne podszkoły, które odrzucają ten ideał. Dla *wedantystów* Wisznu, takich jak niedualistyczna szkoła filozofii wedanty - *wiśisztadwajta*, lub kwalifikowanego niedualizmu Ramanudży,[4] źródłem naszej niewiedzy jest wcielenie.[5] Ramanudża uważał, że skoro *moksza*, zgodnie z pismem, charakteryzowana jest jako unieważnienie wcielenia, to w takim przypadku stan *dźiwanmukti*, czyli wyzwolenie za życia jawi mu się jako sama w sobie sprzeczność.[6] Ramanudża odrzucał zatem ideę wyzwolonego za życia i uważał, że wyzwolenie może być możliwe jedynie po śmierci fizycznego ciała (*widehamukti*).

Celem tego artykułu jest zrozumienie, czym jest wyzwolenie (tj. natura wyzwolenia i jak jest ono realizowane) według dwóch niedualistycznych tradycji Indii: systemu o

---

2 Sam termin *moksza*, często jest tłumaczony na język angielski w znaczeniach: wyzwolenie, zbawienie lub uwolnienie. Jednak z powodów, które staną się jasne w tym opracowaniu, tłumaczenie to niekoniecznie oddaje pełne znaczenie tego terminu.

3 https://pl.wikipedia.org/wiki/Adi_%C5%9Aankara. Andrew O. Fort, A. *Jivanmukti in Transformation: Embodied Liberation in Advaita and Neo-Vedanta,* (Albany: State University of New York Press, 1998),19.

4 Ramanudża - https://en.wikipedia.org/wiki/Ramanuja

5 Ashok Kumar Lad, *A Comparative Study of the Concept of Liberation in Indian Philosophy*, (Burhanpur: Gindharlal Keshavdas, 1967),7.

6 Kim Skoog. „Is the Jivanmukti state possible? Rāmānuja's Perspective," w *Living Liberation in Hindu Thought*, wyd. Andrew O. Fort, Patricia Mumme (Albany: State University of New York Press, 1996),65.

nazwie *pratjabhidżnia* z obszaru większego zbioru *śiwadwajty*[7] i systemu *adwajtawedanty* Śankary.
Aby zrozumieć naturę wyzwolenia według tych dwóch filozofii, należy rozważyć ich metafizykę, a zwłaszcza ich rozumienie świata. Należy zatem bardzo uważnie przyjrzeć się temu, co te filozofie mają do powiedzenia na temat stworzenia i istnienia znanego nam świata. Pojmowanie Uniwersum całościowo jest ważne, ponieważ ma konsekwencje dla opisu stanu wyzwolenia.

Jeśli istnieje coś takiego jak ucieleśnione wyzwolenie, to interesującym pytaniem jest to, co można powiedzieć lub wiedzieć o doświadczaniu świata przez wyzwoloną istotę.

Adwajtawedanta jest niedualistyczną podszkołą *wedanty* (co dosłownie oznacza zwieńczeniem wiedzy lub dosłownie „zwieńczeniem *wed*"), jednej z sześciu[8] ortodoksyjnych (*astika*) szkół myśli hinduistycznej. (Przy okazji używany jest też termin *nastika*, czyli tzw. „niewierni" wobec pozawedyjskich tradycji — czyli buddystów, dżinistów, materialistów i adżiwikow. Dla przykładu więcej o *nastika* w tym przypisie.)[9] Jako taka *adwajtawedanta* (podobnie jak wszystkie szkoły *wedanty*) utrzymuje swój autorytet z trzech źródeł nazywanych zbiorczo *prasthanatraji*, czyli z *Upaniszad*,
Brahmasutr lub *Wedantasutr* oraz z *Bhagawadgity.* Pierwsze zasady klasycznej *adwajtawedanty* zostały nakreślone przez Gaudapadę (ok. VII w.). Adi Śankara (ok.788- 820), który, jak się uważa, był m.in. uczniem Gaudapady, rozwijał idee Gaudapady i jest uważany za twórcę nauk *adwajtawedanty*.[10] Śankara napisał komentarze do

---

[7] *Śiwadwajta* https://www.wisdomlib.org/definition/shivadvaita + https://en.wikipedia.org/wiki/Shiva_Advaita.

[8] Na przestrzeni dziejów śiwaizm rozwinął szeroki wachlarz linii. Z filozoficznego punktu widzenia najbardziej godnych uwagi jest sześć z nich: *śajwasiddhanta*, śiwaizm *paśupatów*, śiwaizm kaszmirski, śiwaizm *wira*, *siddhasiddhanta*, *śiwadwajta* - *https://www.wisdomlib.org/definition/shaivism#hinduism*.

[9] *Nastika* - https://www.wisdomlib.org/definition/nastika

[10] Eliot Deutsch, *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction* (Honolulu: East-West Centre Press, 1969),3.

Brahmasutr, *Bhagawadgity*, i kilku *Upaniszad*. Napisał również kilka krótszych dzieł, w których przedstawił główne nauki własnej *adwajtawedanty*. W tym artykule przyjrzymy się zwłaszcza komentarzom Śankary do *Brahmasutr*. *Śiwadwajta* lub śiwaizm niedualny był ezoteryczną i nieortodoksyjną gałęzią hinduskiej religijno-filozoficznej tantrycznej tradycji z Indii.[11] Chociaż twierdzi się, że tantra pojawia się po raz pierwszy około 500 roku naszej ery, wielu wierzy, że istniała ona znacznie wcześniej.[12] Idee i praktyki tantryczne są obecne nie tylko w tradycji hinduskiej, lecz również są szeroko spotykane w buddyzmie, zarówno w Azji Południowej, jak i poza nią. Praktyki tantryczne są obecne również w dżinizmie, a nawet miały wpływ na indyjski sufizm.[13] W rzeczywistości tantra buddyjskiej tybetańskiej tradycji określana mianem Wadżrajany (Diamentowy Pojazd), została znacznie lepiej poznana i zbadana na Zachodzie niż tradycje tantry hinduskiej.[14] Jednym z powodów jest to, że w czasie ery wiktoriańskiej podczas kolonizacji Indii, hinduska tantra była szeroko tłumiona, ponieważ była uważana za wstydliwą i tabu z powodu jej radykalnych praktyk i liberalnych poglądów na ludzkie zachowania. Hinduska tradycja tantryczna osiągnęła najwyższą formę wyrafinowania w 1000 r. n.e. za sprawą mistrza tantry Abhinawagupty, jednego z największych średniowiecznych filozofów Indii. W tym opracowaniu przyjrzymy się jednemu z wielkich wprowadzeń do tego, co znane jest jako, system myślowy *pratjabhidżnia*, który rozwinął się z filozofii *śiwadwajty*, i został elokwentnie złożony przez ucznia Abhinawagupty, Kszemaradżę.

Skupimy się na pozornie podobnych systemach filozoficznych. Oba oferują szczegółowe spostrzeżenia na

---

11 *Śiwadwajta* - https://en.wikipedia.org/wiki/Shiva_Advaita

12 Georg Feuerstein, *Tantra: The Path of Ecstasy* (Boston: Shambhala Publications, 1998),Preface x.

13 Waldemar Lis, *Jeśli mówisz: „Tantra…”* - *https://www.academia.edu/78748429*

14 Ibid do Georg Feuerstein, *Tantra: The Path of Ecstasy* (Boston: Shambhala Publications, 1998),Preface x.

temat natury Absolutu, świata, zniewolenia i wyzwolenia. Zacznijmy od rozważań na temat tradycyjnej filozofii *adwajtawedanty* poprzez przyjrzenie się pismom Śankary (Część 1). Po tym omówimy filozofię *pratjabhidżni* (Część 2). Aby zrozumieć interpretację wyzwolenia przez Śankarę należy bardzo uważnie przyjrzeć się jego rozumieniu metafizyki *adwajtawedanty*. Śankara podkreślał dwie centralne nauki z *Upaniszad*: 1) jedynej rzeczywistości *Brahmana* (ostatecznej rzeczywistości) i 2) absolutnej nierozróżnialności *Atmana*[15] (indywidualnej jaźni) z *Brahmanem*. Zgodnie z pierwszą nauką, nie ma nic poza *Brahmanem*, ponieważ wszystko, co rzeczywiście istnieje jest *Brahmanem*. Zgodnie z punktem drugim, relacja pomiędzy *Atmanem* a *Brahmanem*, jest relacją absolutnego baraku różnic. Oznacza to, że wewnętrzne „ja" człowieka jest w istocie *Brahmanem*. Te dwie nauki są kluczowe dla zrozumienia Śankary i jak zobaczymy opiera on na nich całą swoją filozofię. W *adwajtawedancie* znajdujemy rozróżnienie pomiędzy ostateczną rzeczywistością *Brahmana* i względną rzeczywistością świata, a jednym z centralnych metafizycznych problemów staje się stwierdzenie związku pomiędzy tymi dwoma. Szczególnie interesujące jest to, w jakim stopniu metafizyka Śankary może być postrzegana jako wspierająca ideę ucieleśnionego wyzwolenia. Według większości zwolenników z tzw. ruchu Neo-adwaity (spopularyzowanego poprzez pisma Swami Wiwekanandę[16], Sarvepalli Radhakrishnana, Aurobindo Ghose i przez nauki Ramana Maharishiego) *adwajtawedanta* ma w pełni wspierać możliwość wyzwolenia za życia. Jednak, jak twierdzi np. Lance E. Nelson, żywe wyzwolenie w klasycznej *adwajcie* nie jest tak gorąco wspierane, jak sądzą współcześni krytycy.[17] Według Nelsona, ponieważ w

---

[15] *Atman* to sanskryckie słowo, które odnosi się do uniwersalnej jaźni lub samoistnej esencji jednostek, w odróżnieniu od „ego" (*ahankara*), umysłu (*ćitta*) i ucieleśnionej egzystencji (*prakryti*).

[16] https://www.wisdomlib.org/definition/swami-vivekananda

[17] Lance E. Nelson, "Living Liberation in Śankara and Classical Advaita," w *Living Liberation in Hindu Thought*, wyd. Andrew O. Fort, Patricia Mumme (Albany: State University of New York Press, 1996),44.

adwajtawedancie istnieje głęboko zakorzenione uprzedzenie do świata zjawisk, koncepcja żywej i wyzwolonej osoby, która osiąga najwyższą doskonałość, staje się problematyczna. Jak widzieliśmy, nie wszystkie podszkoły *adwajtawedanty* uważają, że wyzwolenie podczas wcielenia jest możliwe i z pewnością istnieje niezgoda co do możliwości takiego poglądu w ramach tej tradycji.

W tradycji *śiwadwajty* odnajdziemy również próby definiowania relacji między rzeczywistością ostateczną (*Śiwą*) a światem, a zwłaszcza tego, w jaki sposób można powiedzieć, że ten drugi wyłania się z tego pierwszego. Tutaj wyzwolenie zasadniczo oznacza rozpoznanie („rozpoznanie" - określane właśnie słowem *pratjabhidżnia*) swej prawdziwej natury jako *Śiwa*. Mówi się, że wyzwolona istota osiąga „czystą samoświadomość", w której rozpoznaje cały świat jako „ja" lub *Śiwę*. Zatem dla tego systemu wyzwolenie jest również sprawą, w której jednostka świadomie rozpoznaje nierozróżnialność pomiędzy własną osobą a Uniwersalną Świadomością (*Śiwą*). Chociaż istnieją bliskie podobieństwa między *adwajtawedantą* i *śiwadwajtą* istnieją również wyraźne filozoficzne różnice między tymi dwoma systemami. Na przykład jedną z takich różnic jest status ontologiczny względem świata zjawisk. Dla *adwajtawedanty* mówi się, że świat jest *mithja* (nieprawdziwy, nierealny, fałszywy), że nie można go ani jednoznacznie określić jako rzeczywistego, ani jako nierzeczywistego (i właśnie to jest *maja*), w najlepszym razie można powiedzieć, że jest realny empirycznie lub perspektywicznie, czyli w zależności od punktu widzenia. Według *śiwadwajty* można jednak powiedzieć, że świat jest w pełni realny, ponieważ jest manifestacją immanentnego aspektu lub Mocy (*Śakti*) Uniwersalnej Świadomości (*Śiwy*). W tej filozofii widzimy zatem próbę oddzielenia się od filozofii *adwajtawedanty* i pod wieloma względami ten system myślenia rozwinął się z tego, co śiwaici uważali za wady i niespójności w filozofii *adwajtawedanty*. Tak więc, z powodu tych filozoficznych różnic, znajdziemy zupełnie odmienne zrozumienie tak wyzwolenia, jak i wyzwolonego za życia –

dżiwanmukta. Celem niniejszego opracowania jest podkreślenie filozoficznych różnic dotyczących tych dwóch systemów rozumienia tak świata, jak i zrozumienia idei wyzwolenia.

Część 1: system *adwajtawedanta* Śankary

1.1 *Brahman*

W *adwajtawedancie Brahman* jest charakteryzowany jako *saććidananda*, czyli jako „byt" (*sat*), „świadomość" (*ćit*)[18], i „błogość" (*ananda*).[19] Ta charakterystyka *Brahmana* jest tym, co *adwaici* nazywają „definicją w odniesieniu do istoty" (*swarupalakszana*), a nie „definicją w odniesieniu do cech drugorzędnych" (*tatasthalakszana*). To rozróżnienie jest ważne, ponieważ *sat*, *ćit* i *ananda* wskazuje na samą istotę *Brahmana*, a nie ma na celu oznaczania atrybutów samego *Brahmana.* Według *adwajtawedanty*, *Brahmana* nie można porównać do

---

18 Według *pratjabhidżni* natura absolutu jest określana terminem „*ćit*". Nie ma dobrego angielskiego odpowiednika sanskryckiego słowa *ćit*. *Ćit* jest powszechnie tłumaczone jako „świadomość". Rozwinięcie w tekście.

19 Według Deutscha termin *Brahman* pojawia się po raz pierwszy w *Rygwedzie* około 1200 roku p.n.e. Tutaj mógł on oznaczać „zaklęcie" lub „modlitwę" i był ściśle związany ze świętymi wypowiedziami, które miały mieć magiczną moc. W *Brahmanach* („Brahmany" - obszerne komentarze prozą do *Wed*, przynależące do literatury *śruti*. *Brahman* oznaczał też wedyjską wypowiedź lub mantrę; termin ten utrzymywał się w kolejnych tradycjach, lecz był rozumiany bardziej jako oznaczający Boga stwórcę *Brahmę*) *Brahman* zaczął oznaczać podstawę lub źródło bóstw. W *Upaniszadach*, *Brahman* zaczyna oznaczać „jednolitą zasadę wszelkich bytów", a poznanie *Brahmana* jest tym, co prowadzi do końca niewoli. Deutsch, *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, 3.

niczego innego, ponieważ jest on absolutnie wyjątkowy. *Brahman* jest jedyną i absolutną rzeczywistością oraz stanem bytu, w którym wszystkie dualności zostały przekroczone. Sanskrycki termin *sat* ma kilka znaczeń, na przykład „byt", „rzeczywisty", „niewyimaginowany", „istniejący", „wieczny". Te znaczenia *sat* wskazują na fakt, że *Brahman* jest tym, co istnieje naprawdę i nic więcej nie ma. *Brahmana* doświadcza się jako czysty, niezróżnicowany byt - jest niezmienną wszechogarniającą rzeczywistością, która nie ma części.[20] Ta idea *Brahmana* jako jednej, jednorodnej istoty jest przekazana w *Upaniszadzie Czhandogja*, gdzie *sat* jest opisane jako podmiot, który „nie posiada drugiego" (*Ekamevadvitīyam* (*ekam eva advitīyam* - „istniejące jedno, zaprawdę bez drugiego*"*)).[21] *Brahman* jako jedyny, który jest w pełni rzeczywisty, wyraża się również, gdy mówi się, że jest to „*traikālikābādhya*", co oznacza, że *Brahman* jest „tym, co pozostaje niepodważalne przez cały czas, w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości".[22] Aby zobaczyć dlaczego tak jest, pomocnym będzie rozważyć najczęstszy przykład z *adwajtawedanty* o zwiniętej linie, która jest błędnie postrzegana w ciemności jako wąż. Poprzez dokładne zbadanie postrzeganej rzeczy, która wydaje się być wężem, okazuje się, że wyobrażony wąż jest tak naprawdę niczym innym jak liną. Według *adwaitów* ten proces opisywany jest jako „sublacja"; gdy dowiadujemy się, że wyimaginowany wąż jest naprawdę liną, nasze wcześniejsze doświadczenie istnienia węża jest sprzeczne z nowym doświadczeniem, że tak naprawdę jest liną. Z tego powodu *adwaici* utrzymują, że jedynie *Brahman* jest prawdziwy, ponieważ przy rozpoznaniu *Brahmana* (w mistycznym doświadczeniu wiedzy o *Brahmanie* jako przyczynie i istocie wszechświata - *brahmadźńana*[23])

---

[20] A.G. Krishna Warrier, *The Concept of Mukti in Advaita Vedānta*, (Madras: University of Madras, 1961), 218.

[21] *Chāndogya Upaniṣad* (VI. II. I)

[22] Krishna Warrier, *The Concept of Mukti in Advaita Vedānta*, 221.

[23] *Brahmadźńana* - najwyższy cel dla *adwaitów.*

wszystkie inne doświadczenia są podrzędne. Śankara pisze w swoim *Vivekacūḍāmaṇi*: „Tylko *Brahman* jest prawdziwy. Nie ma nikogo poza Nim. Kiedy jest On znany jako najwyższa rzeczywistość, nie ma innej egzystencji poza *Brahmanem"*.[24] Zatem to niezrównana natura *Brahmana* i doświadczenie wiedzy - *brahmadźńany* jest logiką leżącą u podstaw koncepcji *sat* w *adwajtawedancie*. Według Brooksa jest to „doświadczenie, które znosi wszystkie inne doświadczenia, ale samo jest niezniszczalne".[25]

Słowo *ćit* wskazuje na naturę *Brahmana* jako samoświadomości (*ćajtanja*) lub czystej samoświadomości . Ważnym jest, aby zauważyć, że świadomość *Brahmana* nie jest pojmowana jako relacja pomiędzy podmiotem a przedmiotem, czy też poznającym i poznawanym. *Brahman* w znaczeniu *ćit* odnosi się do stanu w którym wszystkie dualności między poznającym a poznawanym zostały przezwyciężone. *Brahman* nigdy nie może być przedmiotem wiedzy, ponieważ sam *Brahman* jest podstawą świadomości. Śankara wyjaśnia w swoim komentarzu do *Upaniszad Bryhadaranjaka*[26], że:

Brahman jest przede wszystkim czystym podmiotem lub widzącym (*draszta*), który nigdy nie staje się przedmiotem lub widzianym (*dryśja*). W stanach czuwania i śnienia, jak również w stanie snu, *Brahman* jest obecny jako inteligencja, niczym „władca wśród sług". Ale wyraźna ocena *Brahmana* jako inteligencji jest możliwa tylko w stanie snu. Królewskim punktem jest to, że *Brahman* nigdy nie jest przedmiotem i że żaden przedmiot nie może być traktowany jako *Brahman*.[27]

---

24 *Vivekacūḍāmaṇi (Shankara's Crest-Jewel of Discrimination: Timeless Teachings on Nonduality*) [Kindle Edition], Przeł. S. Prabhavananda i C. Isherwood, (Hollywood:Vedanta Press, 1975), Loc 614. Źródło: Amazon.com.

25 Richard Brooks, „The Meaning of Real in Advaita Vedānta", *Philosophy East and West* 19, nr.4 (1969): 388

26 Online - https://archive.org/details/dli.jZY9lup2kZl6TuXGlZQdjZI6kuQy.TVA_BOK_0002879/page/227/mode/2up

27 Offline - Śankara in Krishna Warrier, *The Concept of Mukti in Advaita Vedānta*, 227.

Adwajtawedanta często odnosi się do *Brahmana* (i *Atmana*) jako świadomości będącej świadkiem *sakszi-ćajtanja* wszystkiego, ale nie mają nań wpływu przemiany świata empirycznego. *Brahman* jest świadkiem lub znawcą trzech stanów świadomości – jawy, śnienia i snu bez marzeń sennych. Śankara pisze: „Ta Rzeczywistość widzi wszystko przez własne światło. Nie widzi jej nikt. Daje inteligencję umysłowi i intelektowi, ale nikt nie daje jej światła. Ta Rzeczywistość przenika wszechświat, ale nikt jej nie przenika. On sam świeci. Wszechświat lśni swym odbitym światłem."[28]

Brahmana nigdy nie można oświecić przez nic innego, ponieważ *Brahman* jest tym, co oświeca lub manifestuje wszystko inne. To przez światło *Brahmana* świecą słońce, księżyc, gwiazdy i cały wszechświat.

W dziele *Brahmasutry Bhasya* Śankara wyjaśnia, że *Brahman* jest jak słońce, które świeci nawet przy braku jakichkolwiek obiektów.[29]

Tak więc, nawet w bezsennym śnie *Brahman* jako świadomość pozostaje wiecznie wiedzącym lub widzącym. Wreszcie, *Brahman* jest również w swojej naturze Błogością (*ananda*). W *Upaniszadach Tajttirija* jest powiedziane, że poznanie *Brahmana* jest błogością i po tym urzeczywistnieniu znika wszelki strach. W ten sam sposób w jaki *Brahman* w znaczeniu świadomości uświadamiającej (*consciousness*) lub zdolności samoświadomości, lub samoświadomości bytu (*awareness*) ma być rozumiany bez jakiegokolwiek poczucia podmiotowo-przedmiotowego dualizmu, tak samo *Brahman* jest błogością. Tak więc, gdy *adwaici* mówią o *Brahmanie* jako o błogości czy radości, jest to całkowicie odmienne od ograniczonej radości doświadczanej w świecie zjawisk. Ponieważ taka radość jest krótka i ulotna, nie można jej utożsamić z trwałą i niezmienną naturą *Brahmana*. W rzeczy samej, słowa

---

28 Śankara, *Vivekacūḍāmaṇi* (*Shankara's Crest-Jewel of Discrimination: Timeless Teachings on Nonduality*), Loc 465.

29 *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*. Tłum. S. Gambhirananda, (Calcutta: Advaita Ashrama,1965), 49.

ananta (nieskończone) i *bhuma* (bez ograniczeń i limitów) oba wskazują na to, że *Brahman* jako błogość jest nieskończoną i nieograniczoną radością. Śankara kwestionuje czy *Brahman* jako błogość powinien być rozpatrywany jako brak percepcji przedmiotów, czy też w stanie błogości Brahmana istnieje jakiekolwiek poczucie samorozpoznania.[30] Innymi słowy, pytanie, które zadaje, dotyczy tego, czy radość Brahmana jest czymś, co można poznać? Jeśli *Brahman* jest całkowicie pozbawiony doświadczeń czy percepcji (ponieważ doświadczenie zakłada doświadczającego i doświadczane), *Brahman* musi być całkowicie poza zwykłym zakresem ludzkiego doświadczenia lub zrozumienia, jakie znamy. W *Upaniszadach* są fragmenty, które wyraźnie zaprzeczają że może istnieć jakakolwiek percepcja lub poznanie w niezróżnicowanej istocie *Brahmana*. Na przykład, gdy starożytny mędrzec Jadźńawalkja mówi do swej żony Majtreji

> Dopóki istnieje dwoistość, człowiek widzi drugiego, słyszy drugiego, czuje zapach drugiego, mówi do drugiego, myśli o drugim, zna drugiego.
> Lecz gdy dla oświeconej duszy wszystko jest rozpuszczone w Jaźni, kto jest tam, aby być widzianym przez kogo, kto jest tam, aby być wąchanym przez kogo, kto jest tam, aby być słyszanym przez kogo, kto jest tam, aby być znanym przez kogo?[31]

Zmartwiemnie polega na tym, że jeśli można powiedzieć, że *Brahman* rozpoznaje własną błogość, to istnieje ryzyko przypisania *Brahmanowi* dualizmu. Oczywiście, jest to nie do przyjęcia dla *adwaitów*, ponieważ *Brahman* jest zasadniczo różny od wszystkich warunków – takich jak aktywność i wielość, charakteryzujących fenomenalne doświadczenia. Oznacza to że *Brahman* jako błogość musi być całkowicie różny od czegokolwiek co jest charakterystyczne dla

---

30 Krishna Warrier, *The Concept of Mukti in Advaita Vedānta*, 233.

31 *Bṛhadārayṇaka Upaniṣad* (IV. V. XV)

empirycznego życia. Dla innych szkół indyjskiej myśli, takich jak np. *sankhja*, *joga* czy *njaja-waiśeszika*, *Atman* jest pozbawiony błogości.[32] Według nich, skoro sam *Atman* nie posiada ciała i organów zmysłów, to bezsensowne jest mówienie o błogości jako możliwej do poznania. Niemniej jednak jeśli *Brahman* jest wiecznie świadomy własnej błogości, nie ma też sensu mówić o *Brahmanie*, jako o rozpoznającym tę błogość.[33] Ponieważ *Brahman* jest w swej naturze czystą świadomością poza wszelkimi dualnościami, nie jest z jego strony potrzebny żaden akt wiedzy. Zatem *Brahman* jest błogością, która nigdy nie może być rozpoznana jako obiekt wiedzy. Błogość *Brahmana* jest transcendentna i przekracza wszelkie ludzkie wyobrażenia. *Brahman* jako błogość wyraża również wartość *brahmana* jako najwyższego i ostatecznego celu w życiu. Wszystkie te cechy: *sat*, *ćit*, *ananda*, wskazują na istotę *Brahmana* oraz niedualny stan *Brahmana*. Według Śankary człowiek jest tożsamy z tą rzeczywistością, która jest czystym bytem, czystą świadomością i czystą błogością. Wyzwolenie to bycie jednym z tą rzeczywistością.

Jak dotąd definiowaliśmy *Brahmana* w kategoriach jego istoty opatrzonej terminem *saććidananda*. Jednak ten sposób pozytywnego charakteryzowania *Brahmana* nie powinien wprowadzić nas w błąd w myśleniu, że *Brahmana* można definiować w dowolny sposób. Według *adwait*ów, *Brahman* jest całkowicie poza wszelkimi charakterystykami i opisami, jakie można o nim stworzyć. Ludzki język i logika są zakorzenione w fenomenalnym doświadczeniu i nigdy nie mogą być zastosowane do ostatecznej rzeczywistości, która przekracza to doświadczenie.[34] Próbując nadawać rzeczom etykiety, że są takie lub inne, w rzeczywistości negujemy rzeczywistość, ponieważ rzeczywistość jest zasadniczo

---

32 Krishna Warrier, *The Concept of Mukti in Advaita Vedānta*, 234.

33 Ibid

34 Deutsch, *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, 13.

nieokreślona i wykracza poza ograniczenia umysłu. Śankara odnosi się do tekstu ze *Smryti*,[35] który stwierdza: „Do bytów, które są poza myślą, nie można się zbliżyć za pomocą logiki" i z *Bhagawadgity* (II:25): „Mówi się, że Jaźń jest nieprzejawiona, nie do pomyślenia i niezmienna".[36] Pozytywne charakterystyki *Brahmana* należy zatem rozumieć jedynie jako symboliczne przedstawienie i wskazanie tego, czym *Brahman* zasadniczo nie jest. Brahmana najlepiej rozumieć *via negativa*, a słowa takie jak *sat*, *ćit* i *ananda* wskazują że *Brahman* jest czymś innym niż niebyt, nieświadomość czy brak szczęścia.[37] Jak stwierdza *Upaniszada Bṛhadārayṇaka* najlepszym opisem *Brahmana* jest to, że „nie jest tym, nie jest tamtym..." (*neti*, *neti*).

Ponieważ tak naprawdę nic nie można orzec o *Brahmanie*, ostatecznej rzeczywistości, *adwajtawedanta* uzupełnia ten brak poprzez rozróżnienie „jego" na dwa aspekty *Brahmana*, co można znaleźć w *Upaniszadach*, a nazywanych: mający właściwości (*Saguna*), ale również ich pozbawiony (*Nirguna*). *Brahman Nirguna*, jest *Brahmanem* bez cech i reprezentuje transcendentną i ostateczną rzeczywistość, o której nic nie można powiedzieć. Jest to bezkształtna rzeczywistość, która jest poza wszelkimi cechami i atrybutami. *Brahman Saguna* jest *Brahmanem* z cechami i reprezentuje *Brahmana* postrzeganego z ograniczonego punktu widzenia umysłu.[38] *Brahman Saguna* jak zobaczymy, jest tym, co pozwala *adwaitom* mówić o *Brahmanie* jako twórcy i podtrzymującym wszechświat. Z punktu widzenia fenomenalnego doświadczenia *Brahman* jawi się jako przyczyna świata. Ale aby mówić o *Brahmanie* jako przyczynie wszechświata potrzebujemy wyjaśnienia, w

---

35 *Smṛti* oznacza „to, o czym należy pamiętać". Określenie odnosi się do określonego zestawu świętych hinduskich tekstów lub *śruti* („to, co usłyszane"). Są one tworzone przez ludzi (w przeciwieństwie do *Wed*) i mają na celu poprowadzenie człowieka przez jego codzienne życie.

36 *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkaracārya*, 314.

37 Krishna Warrier, *The Concept of Mukti in Advaita Vedānta*, 239.

38 Deutsch, *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, 12.

jaki sposób świat wielości może wyłonić się z niedualnej i niezmiennej rzeczywistości *Brahmana*. Jeśli *Brahman* jest całkowicie transcendentny, czyli poza przestrzenią, czasem i przyczynowością, to nie jest jasne, jak może dać początek zmiennemu światu naszego doświadczenia. Trudność dla *adwajtawedanty* polega na wyjaśnieniu doświadczanej w świecie wielości i zmiany, jeśli *Brahman* jest, jak głoszą *Upaniszady*, 'jednym bez drugiego', czyli jednym niezmiennym niezróżnicowanym bytem. Wydaje się, że pytaniem jest, jak *Brahmana* można w ogóle uważać za przyczynę, skoro nie ulega żadnej zmianie w wytwarzaniu skutku.[39] Lub innymi słowy, w jakim sensie można powiedzieć, że *Brahman* jest stwórcą wszechświata? Jeśli z drugiej strony jesteśmy zmuszeni przypisać *Brahmanowi* zmianę, wtedy opis *Brahmana* w *Upaniszadach* musi być fałszywy. W innych podszkołach filozofii hinduskiej, takich jak dualistyczna szkoła *sankhja*, świat jest wyjaśniany poprzez odwołanie się do nieświadomej siły *prakryti*, która jest odpowiedzialna za całą aktywność tworzenia.[40] Takie dualistyczne rozwiązanie jest oczywiście niedostępne dla *adwaitów* i sposobem, w jaki mogą oni wyjść z tego problemu jest uznanie *Brahmana Saguna*.[41]

„Instalując" *Brahmana Saguna adwajtawedanta* może również zrobić miejsce dla miłości i kultu osobowego Boga (*Iśwary*). Co ważniejsze, *Brahman Saguna* pozwala *adwaitom* rozwiązać metafizyczny problem stwarzania. Problem stworzenia i rozumienia świata jest ściśle powiązany z terminami: *maja* (termin zwykle tłumaczony jako „iluzja"[42]), i *awidja* (ignorancja lub nieświadomość) oraz

---

39 Krishna Warrier, *The Concept of Mukti in Advaita Vedānta*, 242.

40 Według systemu *sankhja* istnieją dwie odrębne rzeczywistości: świadoma *purusza* (Jaźń) i nieświadoma *prakryti* (tłumaczona zwykle jako Natura ale i jako rzeczywistość materialna, materia w kontekście filozofii *sankhja*).

41 Ponadto, według *Brahmasutr*, *pradhana* (pierwotna Natura), jak jest to pojmowane w *sankhja*, nie jest przyczyną wszechświata, ponieważ nie jest ona wspomniana w *Upaniszadach*. *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkaračārya*, 47.

42 *Maja* często była interpretowana przez krytyków jako oznaczająca to samo co „iluzja" i toczyła się zażarta debata dotycząca tego, czy jest to poprawna analiza interpretacji świata przez *adwajtawedantę.* Argumentowano, że istnieje wiele implikacji terminu *„māyā"*, których nie oddaje angielskie tłumaczenie

adhjasa (błędne nakładanie lub przypisywanie predykatów, natury itp., z jednego obiektu na drugi, tak jak np. z węża na linę itp.). Zanim przyjrzymy się tym koncepcjom, ważnym jest, aby rozważyć, w jaki sposób te dwie definicje *Brahmana* są powiązane z innym rozróżnieniem, które jest kluczowe dla zrozumienia przez Śankarę związku między *Brahmanem* a światem. To rozróżnienie jest tym, co pozwala *adwaitom* rozprawiać o problemie stworzenia świata i rozróżniać *Brahmana Saguna* i *Brahmana Nirguna*. Jest to rozróżnienie dokonane w filozofii indyjskiej przed czasami Śankary między wyższą wiedzą (*parawidja*) czyli tą, dzięki której poznana zostaje ostateczna rzeczywistość kryjąca się za całym stworzeniem a typową niższą wiedzą (*aparawidja*), czasami określaną jako odnoszącą się do pospolitej „wiedzy świeckiej". W czasach Śankary, rozróżnienie było znane jako to pomiędzy czymś absolutnie realnym (*paramarthika*) a realnym na poziomie prawdy relatywnej, konwencjonalnej (*wjawaharika*). Gdy odnosimy się do *Brahmana Nirguna*, wtedy przyjmujemy transcendentny punkt widzenia. Jest to perspektywa doświadczania z poziomu *brahmadźńany*, w chwili gdy poszukiwacz osiąga świadomość jedności, gdzie rozpoznaje swą prawdziwą Jaźń (*Atman*) jako tożsamą z *Brahmanem*. W tym stanie bycia, *Brahman* jest doświadczany jako niedualna rzeczywistość *saććidananda*. Wyższa wiedza wykracza zatem poza ludzkie pojmowanie i typową zmysłową percepcję. Kiedy z drugiej strony mówimy o *Brahmanie Saguna* przyjmujemy empiryczny punkt widzenia, w którym doświadczany jest świat zjawisk, a zatem ten świat wymaga wyjaśnień lub przyczyn jego zaistnienia. Powodem, dla którego to rozróżnienie jest tak ważne jest fakt, że „problem" stworzenia i przyczynowości

---

słowem „iluzja". Według niektórych krytyków wątpliwym jest, czy wczesny system *wedanty* rzeczywiście w ogóle podtrzymywał teorię *maji*. Według Radhakrishnana, *Wedy*, wcześniejsze *Upaniszady* i *Brahmasutry* nie wspierały doktryny *maja*, a wręcz przeciwnie, posiadały realistyczną interpretację świata. Według niego to właśnie Śankara, pod wpływem buddystów i nauk Gaudapady (https://pl.wikipedia.org/wiki/Gaudapada) dołączył *maję* do systemu *wedanty*. Sarvepalli Radhakrishnan,"The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya", *International Journal of Ethics* 24, no. 4 (1914): 432.

jest „problemem” jedynie z empirycznego, relatywnego punktu widzenia (tj. z perspektywy *awidji*). Z ostatecznego punktu widzenia istnieje jedynie niedualna rzeczywistość *Brahmana Nirguna*.

1.2 Tworzenie i świat

Ogromną rolę w rozumieniu świata Śankary odgrywają Połączone ze sobą trzy idee *maja*, *awidja* i *adhjasa.* Ważne jest, aby wyjaśnić, jak Śankara postrzega świat, ponieważ będzie to miało wpływ na jego rozumienie wyzwolenia i możliwości bycia wyzwolonym za życia – czyli *dźiwanmukta*. Pojęcie *maja* zostało wprowadzone przez niego do filozofii *adwajtawedanty,* jednak odmawiał on wyjaśnienia związku między *Brahmanem* a *mają.* Historycznie, termin *maja* ma różne znaczenia, acz o wielkim znaczeniu dla doktryny *adwajtawedanty*.[43] Według Harry'ego Oldmeadowa różne znaczenia *māyā* na przestrzeni dziejów można ogólnie podzielić na dwie grupy:

(a) iluzja, ukrycie, sieć pozorów, przejawienie się, urok, względność, klasyfikacja, przygodność, obiektywizacja, dystynkalizacja, eksterioryzacja
(b) kosmiczna moc, boska sztuka, uniwersalne rozwinięcie, kosmiczna magia, moc *Iśwary* i zasada samoekspresji.[44]

W *Rygwedzie* termin *maja* wskazuje zazwyczaj na tajemnicze i zwodnicze moce bogów. Na przykład w jednym z wersów *maja* oznacza moc *Indry* do przybierania wielu różnych form: „W każdej on formie tryb ucieleśniał: a postać

---

43 Etymologicznie słowo *māyā* jest związane z rdzennym √*matr*: „mierzyć, formować, budować lub planować” i wielu grecko-łacińskich słów, takich jak „matra”, „matryca”, „materia” i „materiał”, które są również związane z tym samym rdzeniem. Dosłownie *māyā* odnosi się do „to co” (*yā*) „nie jest” (*mā*). Harry Oldmeadow, “Sankara's doctrine of Māyā,” *Asian Philosophy: An international Journal of the Philosophical Traditions of the East* 2, issue 2, (1992): 3.

44 Ibid.

to jego jedyna, na którą patrzeć możemy. A w wielu formach dzięki iluzjom porusza się Indra; boć Gniade jego Rumaki w jarzmo zaprzęgnięte, dziesięciu razy po sto".[45]
Jak zauważa Krishna Warrier, jest wielkie podobieństwo w sposobie, w jakim *maja* jest używane w następnym wersecie z późniejszą *adwajtawedantyczną* koncepcją tego terminu: „Gdyś wędrował, nabrawszy silne ciało, mówiąc, wśród ludzi o swej sile, Indro, Wszystko, co ludzie twymi bitwami zwali, złudzeniem było: nie masz dziś wroga, nie widać takiego."[46]
W jeszcze innym wersecie *maja* oznacza związek między jednością i wielością oraz jak jedność staje się wielością poprzez magiczne moce: „Maghawan [47] każdy kształt przywdziewa - wedle przyjemności, magicznych zmian dokonując w swym ciele, Świętego, pijącego nie w porę, przychodzącego po trzykroć, na chwilę, i dzięki modlitwom, i z nieba."[48]
W *adwajtawedantcie maja* zaczyna oznaczać świat zjawisk i wszystko, co jest z nim związane. Dla Gaudapady, poprzednika Śankary, termin *maja* oznaczał twórczą iluzję, która jest uznawana za nierzeczywistą. Pisze on w *Gaudapādiya-kārikā*: „Rzeczywistość, czyli *Brahman*, jest niedualna (*advaita*), świat jest fałszywy (*mithja*), jest wytworem twórczej iluzji (*maja*), a ludzka istota (*dźiwa*) zasadniczo nie różni się od *Brahmana*.[49] Jednak Gaudapada nigdy nie przedstawia nie foruje doktryny *maji*, tak jak robi to Śankara. Kiedy Gaudapada używa *maji*, ma to na celu pokazanie, że nie może być żadnego związku między *Brahmanem* a światem. Jest według niego niewytłumaczalne, jak nierealny, zmieniający się świat może być związany z rzeczywistym, niezmiennym Brahmanem.

---

[45] *The Hymns of the Rgveda*, Tłum. R. Griffith, (Kotagiri:1896), 240 (VI. 47.18).

[46] Ibid, 448 (X.54.2).

[47] Inne imię Indry.

[48] Ibid, 148 (III.53.8).

[49] Elliot Deutsch, Johannes Adrianus Bernardus Van Buitenen, *A Source Book of Advaita Vedānta*, (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1971), 118.

Dlatego Gaudapada kładzie nacisk na związek rzeczywistości i pozorów między *Brahmanem* a światem, gdzie temu ostatniemu przypisuje się status podobny do snu. Śankara na wiele sposobów podąża tropem Gaudapady i kładzie nacisk na relację rzeczywistość-przejawianie się pomiędzy *Brahmanem* a światem. Jednakże Śankara nadaje światu światu nieco wyższy stopień realności niż Gaudapada i nie odrzuca po prostu świata jako zwykłej iluzji. Śankara proponuje raczej rozwiązanie co do charakterystyki relacji między *Brahmanem* a światem, sugerując, że realność czy nierealność świata zależy od punktu widzenia, z którego jest rozpatrywana.

W *Brahmasutrach*, słowo *maja* pojawia się tylko jeden raz i w tym fragmencie Śankara interpretuje je jako słowo, które nie ma w sobie najmniejszego śladu rzeczywistości.[50] Tutaj Śankara wydaje się argumentować, że stan jawy jest bardziej realny niż stan snu:

> Oznacza to stan bycia obdarzonym adekwatną przestrzenią, czasem i okolicznościami, a także jego niepodleganie sublacji. Przestrzeń, czas i okoliczności (przyczynowość itp.) właściwe dla lokalnej rzeczy, jak również brak sublacji, nigdy nie mogą być możliwe w przypadku snu. Wskazuje się, że śniący nie powinien mieć doświadczeń z przedmiotami, które są możliwe do zidentyfikowania w rejonach poza jego ciałem w stanie czuwania. Bez względu na rozmiar, formę itp. przedmiotów i osób, z którymi kontaktuje się we śnie, wszystkie one muszą być przypisane jedynie do aktywności wewnętrznego organu lub jego materialnej przyczyny, *awidja* (indywidualny stan niewiedzy) ogromnego rozmiaru obiektów, takich jak góry (…), miasteczka itp., przemawia to przeciw temu, aby mieściły się w granicach ciała.[51]

Ponieważ sen jest pozbawiony przestrzeni, czasu i przyczynowości i ponieważ jest „zniesiony” w stanie jawy, jest nierealny w znaczeniu bycia *mają*. Analogią tutaj jest to,

---

50 *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkaračārya*, 590.

51 Ibid.

że podobnie jak sen jest negowany lub „znoszony” przez stan jawy, tak samo kiedy rozpoznawany jest *Brahman*, świat podobnie jest „znoszony” w niedualnym doświadczeniu *Brahmana*. Jednakże, nawet jeśli Śankara uważa świat za nierzeczywisty z perspektywy *Brahmana*, jest również jasne, że Śankara w przeciwieństwie do Gaudapady, rysuje rozróżnienie pomiędzy naszym doświadczeniem świata na jawie i we śnie i nie uważa, że są one absolutnie równoważne. Z tego powodu Śankara podkreśla empiryczną rzeczywistość naszej percepcji w stanach jawy. Widać to również w jego krytyce szkoły teorii doktryny buddyjskiej – *widźńanawady* (*jogaczary*),[52] lub buddyjskich idealistów w jego komentarzu *Brahmasūtra Bhāsya*. Według Śankary, prekursorzy *widźńanawady* są zaangażowani w pogląd, że w stanach snu w ten sam sposób jak istnieją idee bez odpowiadających im obiektów, tak samo w stanie jawy istnieją idee bez odpowiadających im obiektów. Jednakże Śankara odrzucał tę możliwość, mówiąc, że nie można zakładać nie istnienia zewnętrznych obiektów, z tego prostego powodu, że są postrzegane.[53] Przeciwnik z *widźńanawady/jogaczary* po tym odpowiadał, że nie twierdzi, że obiekty nie są postrzegane, ale jedynie, że żaden obiekt nie jest postrzegany poza percepcją. Śankara odrzucał jednak i tę możliwość, ponieważ: „Błędem jest twierdzenie, że rzeczy zewnętrzne nie istnieją na tej podstawie, że poznanie jest postrzegane jako mające podobieństwo do przedmiotu, ponieważ samo podobieństwo do przedmiotu nie jest możliwe, jeśli nie istnieje sam przedmiot, a także dlatego, że przedmiot jest poznawany na zewnątrz”.[54] W ten sposób Śankara zdaje się argumentować, że jeśli nie ma zewnętrznych obiektów, a obiekty pojawiają się tylko tak, jakby były na zewnątrz, to nie ma sposobu, abyśmy mogli wyjaśnić nasze postrzeganie zewnętrznych obiektów.

---

[52] Znana również jako szkoła filozofii buddyjskiej - jogaczara.

[53] *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkaračārya*, 418.

[54] Ibid, 420.

Termin *awidja* jest ściśle związany z terminem *maja* i trudno jest oba rozróżnić, gdyż Śankara używa ich zamiennie i przypisuje im te same funkcje. Według Śankary to *awidja* (ignorancja) jest odpowiedzialna za ukrywanie prawdziwej natury rzeczywistości. Niektórzy krytycy wydają się sądzić, że podczas gdy *maja* jest uważana za reprezentację kosmicznej lub zbiorowej iluzji, która jest doświadczana przez wszystkich, to *awidja* reprezentuje ignorancję jednostki. Na przykład u Radhakrishna *awidja* i *maja*: „reprezentują subiektywną i obiektywną stronę tego samego fundamentalnego faktu doświadczenia. Nazywa się to *awidją* ponieważ jest rozpuszczane dzięki wiedzy; natomiast obiektywna seria jest nazywana *mają*, ponieważ jest współistotna z Najwyższą Osobowością."[55] (chodzi o formę „najwyższej" Osoby Boga/bóstwa). U Śankary termin *maja* jest zarówno zasadą stworzenia, jak i samym stworzeniem; to właśnie z zasadą stworzenia związane jest przede wszystkim znaczenie słowa *awidja*.[56] Jest tak ponieważ *awidja* jest rozpuszczana przez wiedzę, będąc tłumaczona jako niewiedza, a zatem skazuje głównie na negatywną konotację *maji*. W dziele *Vivekacūḍāmaṇi*, Śankara rozróżnia dwie moce lub dwa aspekty związane z *mają*: *wikszepaśakti* (moc ekspresji, projekcji, przejawienia) i *awaranaśakti* (moc iluzji lub ukrywania, przesłaniania prawdziwej natury rzeczy i rzeczywistości). Poprzez swą dynamiczną moc *maja* projektuje kosmiczną grę wszechświata i poprzez swą moc ukrywania *maja* przesłania niedualna naturę *Brahmana*. Tak więc, według Deutscha, *maja* może być wyjaśniana z perspektywy metafizycznej lub perspektywy epistemologicznej.[57] Meytafizycznie, maja reprezentuje dynamiczną moc (*Śakti*), która wytwarza tę całą kosmiczną iluzję. Gdy *Brahman* jest powiązany z *mają*, jest on pojmowany jako magiczna moc lub energia *Iśwary*

---

55 Radhakrishnan w Paul David Devanandan, *The Concept of Māyā*, (London: Lutterworth Press,1950), 103.

56 Devanandan, The Concept of Māyā, 103.

57 Deutsch*, Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, 29.

(lub tożsamo *Brahmana Saguny*). Na podstawie tego schematu można rzec iż *Iśwara* jest twórcą wszechświata. Epistemologicznie *maja* jest ignorancją (*awidja*), która ukrywa i zniekształca rzeczywistość. *Maja* zatem jest nie tylko negatywnym wyrażeniem, ponieważ przyjmuje również pozytywny wyraz stwarzania całego zjawiskowego świata i całej jego aktywności. Śankara używa również terminu *adhjasa* (nakładanie się), aby opisać związek między *Brahmanem* a znanym nam zjawiskowym światem. W swoim *Brahmasūtra Bhāsya*, Śankara definiuje *adhjasę* jako: „samoświadomość, podobną w swej naturze do pamięci, która powstaje na innym (obcym) podłożu będąc efektem jakiegoś przeszłego doświadczenia”.[58] To nakładanie się najlepiej widać, gdy ponownie rozważymy przykład węża i liny. Widzimy węża i zapamiętujemy go. Następnego dnia, gdy widzimy zwiniętą linę, nakładamy na nią w umyśle zapamiętanego węża i w ten sposób nie dostrzegamy jego prawdziwej natury. Lina jest jednak całkowicie niewzruszona naszym błędnym wyobrażeniem o wężu. Ta analogia pokazuje, że świat zjawisk powstaje podobnie z powodu takiego nałożenia. W ten sam sposób, w jaki zakładamy, że wąż jest prawdziwy, tak samo zakładamy, że świat zewnętrzny też jest „prawdziwy”.

Tak więc, z powyższych rozważań wydaje się, że Śankara zarówno potwierdza, że świat jest iluzją spowodowaną przez *maję*, jak i jednocześnie utrzymuje, że świat nie jest całkowicie nierzeczywisty, o ile istnieje i jest doświadczany. Co oznaczają te pozornie sprzeczne twierdzenia? Wskazówką do tej odpowiedzi jest definicja terminu *sat*, którą już rozważaliśmy. Według Śankary tylko *Brahman* kwalifikuje się jako rzeczywisty, ponieważ tylko *Brahman* jest niezniszczalny, co oznacza, że *Brahman* nigdy nie może być zaprzeczony przez żadne inne doświadczenie. Świat zjawisk nie może być uznawany ani jako całkowicie

58 *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkaračārya*, 2.

nierealny (*asat*)[59] o ile jest doświadczany, ani nie może być uważany jako do końca rzeczywisty (*sat*), ponieważ jest „wchłaniany”, niejako „znoszony” kiedy znany jest *Brahman*. Ponieważ świat nie może być scharakteryzowany ani jako rzeczywisty, ani jako nierzeczywisty, mówi się o nim że jest iluzoryczny lub fałszywy (*mithja*)[60]. Dlatego też *maja* ma wyjątkowy ontologiczny status i została scharakteryzowana jako niedefiniowalna (terminem *sadasadlakṣaṇa*, którego źródła nie mogę odnaleźć) w kategoriach bytu i niebytu. Śankara pisze o *maja* w *Vivekacūḍāmaṇi*:

> *Maja*, w swym potencjalnym aspekcie, jest boską mocą Pana. Nie ma ona żadnego początku. Jest złożona z trzech *gun*, subtelna, poza percepcją. Mądrzy wnioskują o jej istnieniu na podstawie efektów, jakie wywołuje. To ona rodzi cały wszechświat. Nie jest ani bytem, ani niebytem, ani mieszanką obu. Nie jest ani niepodzielną całością, ani nie składa się z części, ani nie jest mieszaniną obu. Jest najdziwniejsza. Jej natura jest niewytłumaczalna.[61]

Dla Śankary nierzeczywistość świata wywodzi się z faktu, że świat zostaje „zniesiony” w mistycznym doświadczeniu *brahmadźńany*, gdy *Brahman* staje się znany. Zanim to nastąpi, dla wszystkich praktycznych celów świat powinien być traktowany jako rzeczywisty, a nie tylko jako złudzenie umysłu. Tylko wtedy, gdy zostanie osiągnięta wiedza o *Brahmanie*, można pojąć nierealność świata.

Nadal jednak musimy zajmować się relacją między *Brahmanem* a światem. Według Eliota Deutscha, Śankara

---

59 Jako całkowicie nierealnymi, nieistniejącymi manifestacjami są takie logiczne niemożliwości, które często spotyka się w indyjskiej kulturze, jak np. frazy „syn niepłodnej kobiety” lub „róg zająca”.

60 Śankara używa tego słowa zarówno w *Vivekacūḍāmaṇi* jak i w swoim *Brahmasūtra Bhāsya*. Słowo *mithja* tłumaczone jako „pomyłkowo” lub „niewłaściwie przyjęte lub niewłaściwie postrzegane” jest bardziej dosłowną interpretacją niż „nieprawdziwe”. To tłumaczenie dobrze współgra ze stwierdzeniem *adwajtawedanty*, że wydajemy błędne sądy o świecie oparte na zmysłowej percepcji. Brooks, “The Meaning of Real in Advaita Vedānta”, 3.

61 *Vivekacūḍāmaṇi*, Loc. 439.

wyjaśnia tę relację w kategoriach dwóch różnych, lecz powiązanych ze sobą teorii:

1 - skutek tkwi w przyczynie, nawet przed jej manifestacją (*satkarjawada*) i
2 - skutek jest jedynie manifestacją formy lub pojawieniem się iluzorycznej przyczyny i jest nierealny z punktu widzenia wiecznego *Brahmana*, spowodowany ignorancją.[62] Teorie te pokazują, że jeśli *Brahman* jest materialną i efektywną przyczyną świata, mówi się, że świat nie jest różny (*ananya*) od *Brahmana*. Ponieważ *Brahman* (przyczyna) i świat (skutek) nie są różne, świat nigdy nie mógłby zistnieć oddzielnie lub niezależnie od Brahmana. W *Brahmasūtra Bhāsya* Śankara używa analogii gliny, aby zilustrować ideę, że wszystko zasadniczo jest *Brahmanem*: „Gdy bryła gliny w rzeczywistości jest znana jedynie jako glina, stają się znane wszystkie rzeczy wykonane z gliny, na przykład garnek, talerz, dzban itp., ponieważ nie są różne od gliny. (...) Jednak mówiąc z punktu widzenia substancji podstawowej, żadna modyfikacja jako taka nie istnieje (poza gliną). Istnieje jedynie z nazwy i jest nierealna. Jedynie sama glina jest realna."[63]
Garnek, talerz czy słoik są modyfikacjami podstawowej substancji gliny i nie mogą zaistnieć niezależnie od gliny. Jednakże, jak widać w powyższym fragmencie, tylko z punktu widzenia widzenia *maji* lub *awidji* rzeczy takie jak garnki i dzbany wydają się być modyfikacjami, ponieważ w rzeczywistości istnieje tylko sama glina. Podobnie jest ze światem nazw i form (*namarupa*) nie istniejąc poza *Brahmanem*, ale z perspektywy *maji* wydaje się być efektem lub modyfikacją *Brahmana*. W rzeczywistości nie ma nic poza niezróżnicowanym niedualnym *Brahmanem.* Śankara wspiera tę ideę, potwierdzając preegzystencję skutku w przyczynie (*satkarjawada)*, co oznacza, że skutek

---

62 Deutsch, *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, 28.

63 *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkaračārya*, 329.

już istnieje w przyczynie przed jego powstaniem. Śankara w ten sposób odrzuca przeciwną teorię *asatkarjawada*, wyznawaną na przykład przez buddystów, którzy zaprzeczają, że skutek jest preegzystujący w swej przyczynie.[64] Według Śankary mówi się, że skutek jest ukryty w przyczynie, używając jako przykła zsiadłe mleko które jest ukryte w mleku lub że mleko ma specjalną moc wytwarzania twarogu:

W świecie widać, że ludzie pragnący zsiadłego mleka, garnków, naszyjników itp. podejmują ich dobrze ustanowione odpowiednio (materialne) przyczyny - mleko, glinę, złoto itd. Nie jest tak, że człowiek pragnący twarogu bierze ziemię, a człowiek pragnący garnka zbiera mleko. Ten fakt nie pasuje do teorii o nieistnieniu skutku przed powstaniem. Jeśliby wszystko było jednakowo nieistniejące wszędzie przed stworzeniem, to dlaczego zsiadłe mleko miałoby powstać z samego mleka, a nie z gliny; i dlaczego garnek miałby powstać z gliny, a nie z mleka?[65]

Pytanie, które pojawia się w tych twierdzeniach Śankary, dotyczy tego, w jakim sensie przyczyna (tj. glina, mleko czy złoto) wywołuje lub powoduje skutek, efekt (tj. garnek, twaróg lub naszyjnik)? Po tym jak Śankara wysuwa swoją analogię względem gliny jego „przeciwnik" rzuci mu wyzwanie następującą ideą:

Ale *Brahman* składa się z wielu rzeczy. Podobnie jak jak drzewo ma wiele gałęzi, tak *Brahman* ma wiele mocy i funkcji. Stąd zarówno jedność jak i różnorodność są z konieczności prawdziwe, podobnie jak drzewo, uważane jako drzewo, jest jednym, jednak ma różnorodność w swoim aspekcie gałęzi; lub jak morze, uważane za morze, jest jednym, jednak ma różnorodność w swoich

---

64 Według Deutscha za koncepcją odrzucania skutku preegzystującego w swej przyczynie przemawiają tradycje m.in. *buddyzmu*, *mimansy* (ważnym założeniem *mimamsy* jest wiara w zbawienie poprzez czyny (co zbliżone jest do filozofii *karmajogi*), i *njajawajśeszika* (wiara *njajawajśesziki* w stworzenie świata z materialnych atomów, które łączą się by stworzyć ten świat z woli Boga, a zgodnie z nagromadzonymi zasługami i przewinami poszczególnych podmiotów akceptacja teorii przyczynowości, zgodnie z którą nowy skutek jest wytwarzany przez swoją przyczynę i nie jest zwykłym przejawem przyczyn). Deutsch, *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, 35.

65 *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkaracārya*, 339.

aspektach piany, fali itd; lub jako glina, uważana za glinę, jest jednym, jednak ma różnorodne aspekty garnka, talerza itp.[66]

Śankara odrzuca pogląd, że jedność i wielość mogą być ustalone, ponieważ jedynie materialna przyczyna, jest uważana za rzeczywistą, podczas gdy modyfikacje są uważane za nierzeczywiste. Śankara wspiera tę ideę, odwołując się do różnych fragmentów z *Upaniszad*, które negują wszelką wielorakość i dualizm w odniesieniu do zakresu *Brahmana*. Zgodnie z interpretacją *Upaniszad* przez Śankarę, niedualny *Brahman* jest najwyższą prawdą, a wszelkie postrzeganie wielorakości musi wynikać z fałszywej ignorancji. Co więcej, Śankara argumentuje, że jeśli jednocześnie róznorodność i niedualność są prawdą, to staje się problematyczne, jak można osiągnąć wyzwolenie wyłącznie poprzez samą wiedzę. Jeśli bowiem fałszywa wiedza (dualistyczne doświadczanie) nie jest przyczyną zniewolenia, to jak zniewolenie mogłoby zostać usunięte przez właściwą wiedzę?[67] Myślą przewodnią tej idei jest to, że dla Śankary wyzwolenie oznacza usunięcie fałszywych idei dualności i uświadomienie sobie niedualnej natury *Brahmana*.

Co zatem te stwierdzenia Śankary oznaczają dla relacji między światem a *Brahmanem*? Zacznijmy od rozważenia *satkarjawady*, czyli idei, że skutek preegzystuje w swojej przyczynie. Teoria ta pokazuje, że skutek jest ukryty w swojej przyczynie, używając przykładu Śankary, zsiadłego mleka ukrytego w mleku. Jeśli świat jest skutkiem *Brahmana*, to wydaje się, że *maja* jest mocą wewnątrz *Brahmana*, która jeszcze się nie zamanifestowała. Przynajmniej tak to wygląda, gdy Śankara mówi: „Dlatego moc musi być samą istotą przyczyny, a skutek musi być zawarty w samym rdzeniu mocy”.[68] Ale czy cała ta mowa o

---

[66] Ibid, 330.

[67] Ibid, 329.

[68] Ibid, 340.

mocy wewnątrz *Brahmana* nie sugeruje że *Brahman* jest zdolny do działania? Twierdzi się jednak, że *Brahman* jest pozbawiony wszelkiej aktywności. We fragmencie dzieła *Vivekacūḍāmaṇi*, w którym Śankara omawia wszechświat odnosi się do dwóch wersetów z *Bhagawadgity*, które tłumaczy w swoim komentarzu do *Bhagawadgity* w następujący sposób:

> Cały ten świat jest przeniknięty Przeze Mnie, Moja forma się nie manifestuje. Wszystkie istoty mieszkają we Mnie; lecz ja w nich nie mieszkam. (9.4)
>
> Te istoty też nie mieszkają we Mnie; oto Moja Boska Joga! Podtrzymując wszystkie istoty, acz nie zamieszkując w nich, jest Moją Jaźnią, przyczyną istot. (9.5)[69]

Być może w komentarzu Śankary do tych dwóch wersetów możemy znaleźć wskazówkę, jak zrozumieć, w jakim sensie można powiedzieć, że skutek preegzystuje w swojej przyczynie. Zgodnie z pierwszym wersetem (9.4), cały wszechświat jest przeniknięty przez *Brahmana*. Śankara wyjaśnia, że „żadna istota pozbawiona Jaźni nie może nigdy stać się przedmiotem doświadczenia”.[70] To dodatkowo odrzuca wszelkie twierdzenia o tym, że świat jest przez Śankarę uważany za całkowicie nierealny. Śankara wyjaśnia, że kiedy *Bhagawadgita* mówi „Wszystkie istoty mieszkają we Mnie”, oznacza to, że Brahman jest podstawowym podłożem podtrzymującym i wspierającym wszystkie istoty. Twierdzenie to wydaje się doskonale zgodne z teorią, że skutek preegzystuje w swej przyczynie. Świat jest skutkiem *Brahmana*, który nie istnieje niezależnie od *Brahmana*. Jednak potem *Bhagawadgita* mówi: „lecz ja w nich nie mieszkam”, co według Śankary oznacza:

---

69 *The Bhagavad-Gītā with the Commentary of Śrī Śaṅkarācārya*, Tłum. A. Mahādeva Śāstri, (Mysore: The G.T.A. Printing Works, 1901), 218.

70 Ibid.

Ponieważ jam Jaźnią wszystkich tych istot, złudzonym zdaje się, jakobym to w nich mieszkał. Tak też rzeknę: nie mieszkam w tych istotach, z powodu braku kontaktu z innymi, w przeciwieństwie do rzeczy materialnych. Z pewnością, jestem wewnętrzną esencją nawet *akaśy* (przestrzeni). To, co nie jest związane z żadnym przedmiotem, nie może być zawarte nigdzie, jak gdyby w pojemniku.[71]

Śankara zdaje się mówić, że skoro *Brahman* przenika wszędzie i jest obecny we wszystkim, to nie można zakładać, że *Brahman* jest w czymś zawarty lub przebywa gdziekolwiek. Co więcej, choć *Brahman* jest wszechprzenikający i podtrzymuje wszystkie istoty, to sam *Brahman* pozostaje nienaruszony i nieprzywiązany do wszystkich istot. Zatem nawet jeśli *Brahman* jest przyczyną wszystkich istot, *Brahman* nie jest zawarty w żadnym skutku, ani też nie podlega wpływowi tego skutku. Brahman jest całkowicie niezależny od *maji* i świata. Ale potem w następnym wersecie *Bhagawadgity* mówi „Te istoty też nie mieszkają we Mnie", co wydaje się bezpośrednio przeczyć poprzedniemu wersetowi, zgodnie z którym „Wszystkie istoty mieszkają we Mnie". Według Śankary jest to boską tajemnicą i w swoim komentarzu odnosi się do tego, jak *śruti* mówi o „nieprzywiązanym stanie Jaźni" i jak *Brahman* jest „niezwiązany z żadnym przedmiotem".[72] Myślę, że te sprzeczne twierdzenia z *Bhagawadgity* można pogodzić z poglądem Śankary i dać nam pewien wgląd w to, jak zrozumieć, w jakim sensie można powiedzieć, że skutek istnieje wcześniej w swojej przyczynie.

W ten sposób wreszcie widzimy, jak możemy pojmować proces stworzenia lub świata według Śankary. Z ograniczonego punktu widzenia *maji*, związek, jaki zachodzi między przyczyną a skutkiem, jest tożsamy z nieróżnicowaniem. Ponieważ świat i *Brahman* są

71 Ibid.

72 Ibid.

niezróżnicowani, świat jest *Brahmanem*, ale pojawia się w innej formie na tej samej zasadzie, podobnie jak słoik czy garnek mające pewne formy, które wydają się być różne od ich materialnej przyczyny (np. gliny). Idea nieróżnicowania ma zatem również implikacje względem sposobu postrzegania świata w kategoriach jego realności lub nierealności. Świat musi być realny na tyle, na ile jest *Brahmanem* i aby ustanowić między nimi brak różnicowania. Jednakże, z transcendentnego punktu widzenia, w którym nie ma nic poza niedualnym *Brahmanem*, teoria, że skutek istnieje w swojej przyczynie jest fałszywa. Nie można powiedzieć, że najwyższy *Brahman*, *Nirguna Brahman*, jest materialną i sprawczą przyczyną świata. Dzieje się tak dlatego, że jak mawia Śankara, wszystkie modyfikacje są ostatecznie nierealne a zatem *Brahman* musi być pozbawiony wszelkich skutków, o których można by powiedzieć, że leżą ukryte w *Brahmanie*. Aby wyjaśnić problem świata (który pojawia się jedynie z perspektywy *maji*) *adwaici* muszą zatem uznać *Iśwarę* (tj. *Brahmana Saguna*) jako materialną i sprawczą przyczynę świata.[73] Stworzenie przypisuje się *Iśwarze*, który w połączeniu z mocą *maji* kreuje cały wszechświat. Dla Śankary to stworzenie nie ma celu i nie ma ono żadnego początku:

> Jak to widać w świecie, że choć król lub jakiś radny króla, który ma spełnione swe wszelkie pragnienia, nadal może, bez żadnego celu, oddawać się czynnościom w formie sportu i rozrywek, jako rodzaju odwrócenia uwagi, lub jako chłonięcia (doznań) itp., postępując spontanicznie, bez zależności od jakiegokolwiek zewnętrznego motywu, tak również Bóg może mieć działania o charakterze zwykłej rozrywki, z Jego spontaniczności bez żadnego dodatkowego motywu.[74]

Stwarzanie wszechświata jest niczym sport lub boska gra (*lila*). *Iśwara* tworząc świat nie ma motywów ani pragnień,

---

73 Deutsch, *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, 38.

74 *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkaračārya*, 361.

ponieważ mówi się, że jest On pozbawiony pragnień, dlatego że wszystkie Jego pragnienia są już spełnione. Tworzenie świata jest dla niego jedynie rozrywką i twórczą ekspresją. Ponownie, samo pytanie o stworzenie i cel stworzenia jest pytaniem tylko z punktu widzenia *maji*, ponieważ ostatecznie nie ma ani stwórcy, ani stworzenia. Śankara pisze w *Vivekacūḍāmaṇi*: „Te dwa są warunkami ograniczającymi Pana i indywidualną duszę, lecz wtedy gdy zostaną one całkowicie wyeliminowane, nie ma ani Pana, ani indywidualnej duszy”.[75] Ponadto w *Brahma-Sūtra-Bhāṣya*: “, a jednak wedyjskie stwierdzenia o stworzeniu nie odnoszą się do żadnej rzeczywistości, gdyż nie należy zapominać, że taki tekst obowiązuje w zakresie aktywności powiązanych z nazwą i formą wywołanych przez ignorancję, a przeznaczony jest do głoszenia faktu, że wszystko ma *Brahmana* jako swoją Jaźń.”[76]

Z powyższych rozważań wynika więc, że Śankara podążał za doktryną niepowstawania *adźatiwada*[77] Gaudapady, zgodnie z którą doświadczany świat jest uważany za nierzeczywisty, a nie bezwzględnie istniejący, będąc jedynie pozorem, ponieważ istnieje tylko *Brahman* i dlatego tak naprawdę nic innego nigdy w rzeczywistości nie powstaje. Jednak z empirycznego punktu widzenia jak już wielokrotnie podkreślano, nie powinno nas to jednak zwodzić w uznawaniu świata jako nierealnego.

1.3 Zniewolenie i wyzwolenie

To właśnie teraz jesteśmy w stanie w pełni zrozumieć, co dla Śankary oznaczało słowo wyzwolenie. Jak

75 *Sri Sankara’s Vivekachudamani*, tłum. Acharya Pranipata Chaitanya (Tamil Nadu: Tiruchengode Chinmaya Mission, 2012), 249. Jest to tłumaczenie słowo po słowie, z którym się zetknąłem i uważam je za bardziej dokładne niż wcześniejsza wersja tego tekstu.

76 *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkaračārya*, 361.

77 https://en.wikipedia.org/wiki/Aj%C4%81tiv%C4%81da

zobaczymy jego pogląd na niewolę i wyzwolenie jest ściśle związany z jego rozumieniem świata. Śankara podważa ideę, że puste etyczne nakazy są środkami do wyzwolenia, podkreślając zamiast tego *brahmadźńanę* lub *brahmawidję*, bezpośrednią wiedzę lub natychmiastową realizację *Brahmana*. Śankara pisze w *Vivekacūḍāmaṇi*: „człowiek może recytować święte pisma i składać ofiary świętym duchom, może wykonywać rytuały i czcić bóstwa – lecz dopóki nie przebudzi się i nie pozna własnej nierozróżnialności z *Atmanem*,[78] nigdy nie może zrealizować wyzwolenia; w żaden sposób, nawet pod koniec wielu setek wieków."[79]

Według Śankary wiedza o swojej prawdziwej naturze jako *Atmana* i uświadomienie sobie, że nie jest się różnym od *Brahmana*, jest podporządkowana rytuałom, etycznym nakazom i czczeniu bogów. Wszystkie te rzeczy mogą być uważane jako pomocne do wyzwolenia, lecz ostatecznie, to jedynie wiedza (*dźńana*) przyniesie bezpośrednie wyzwolenie. Dlatego Śankara znany jest z tego, że kładzie nacisk na *dźńana jogę* (ścieżkę wiedzy) przed wszystkimi innymi ścieżkami do wyzwolenia.[80] W swym komentarzu do *Brahmasutry* Śankara opisuje wyzwolenie jako:

niezmiennie trwałe w sensie absolutnym; Jest wszechogarniające jak przestrzeń, pozbawione wszelkich modyfikacji, wiecznie zadowolone, pozbawione części i samowystarczalne z natury. To jest ta bezcielesność, zwana wyzwoleniem, gdzie idea trzech okresów czasu nie istnieje, a cnotliwe i błędne czyny ustają wraz z ich skutkami (szczęściem i smutkiem).[81]

---

78 *Atman* to tylko inne imię *Brahmana*. Ilekroć postrzegamy jakąś rzecz, z jakiegokolwiek mentalnego wrażenia, musi to być *Atman* i nic innego, co postrzegamy. Tylko w naszej niewiedzy nie udaje nam się uchwycić prawdziwej natury doświadczanej rzeczy (*Atmana*) i nazywamy to przez różne nazwy i formy.

79 *Vivekacūḍāmaṇi*, Loc 298.

80 Dla przykładu *Bhagawadgita* przedstawia co najmniej trzy różne ścieżki lub „jogi" dla osiągnięcia wyzwolenia(*mokszy, nirwany*). Są to *dźńana joga* (droga wiedzy), *karmajoga* (droga działania lub prac) i *bhakti joga* (ścieżka oddania względem bóstwa).

81 *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*, 28.

Z powyższego opisu wyzwolenia jako wiecznego, niezmiennego, bez części itd. wynika jasno że wyzwolenie dzieli te same ontologiczne cechy co *Brahman*. W rzeczy samej - Śankara identyfikuje i stwierdza, że wyzwolenie jest tym samym co *Brahman* (I, i, 4). Jak wskazuje Śankara, właśnie to ma na myśli *Mundaka Upaniszada* gdy stwierdza „Ten, kto zna *Brahmana*, staje się *Brahmanem*" (Mu. III. ii. 9). Śankara bardzo mocno podkreśla, że wyzwolenie nie może mieć żadnego związku z jakimkolwiek działaniem.[82] Z tych samych powodów, które widzieliśmy w poprzednim rozdziale, rezultatem działania musi być albo proces wytwarzania czegoś, albo modyfikacja albo oczyszczenie. Lecz w ten sam sposób, w jaki należy powiedzieć, że *Brahman* jest pozbawiony aktywności, tak samo wyzwolenie nigdy nie może być skutkiem działania. O wyzwoleniu tak jak o *Brahmanie* mówi się, że są wieczne, a o żadnej modyfikacji nie można powiedzieć, że jest wieczna. Tak więc wyzwolenie nie jest ani wynikiem wykonywanego działania, ani nie jest czymś, co można w sensie dosłownym „osiągać". Oznacza to, że nie powinniśmy myśleć o wyzwoleniu jak o jakiejkolwiek „transformacji" czy „oczyszczeniu". Oczyszczenie, jak pisze Śankara, oznaczałoby albo dodanie jakości, albo usunięcie wady.[83] Wyzwolenie nie może być jednak „dodaniem" jakości, ponieważ wyzwolenie jest tej samej natury co *Brahman* i jako takie jest niezmienne. Nie może też być usunięciem wady, ponieważ jeśli wyzwolenie jest tym samym co *Brahman*, to już jest doskonale czyste. Te stwierdzenia Śankary stają się oczywiste, ponieważ dla niego wyzwolenie zasadniczo oznacza wiedzę o swojej Jaźni (*Atman*) jako identycznej z *Brahmanem*, nierozróżnialności, nie dualności, która istniała zawsze. Ponieważ ta identyczność nigdy nie została utracona, wyzwolenie nie jest ani nabyciem czegoś nowego, ani też eliminacją czegoś, co już istnieje. Śankara wyjaśnia to w

82 Z tego właśnie powodu na początku niniejszego opracowania wskazano, że angielskie słowa *liberation*, *salvation* czy *release* nie w pełni oddają znaczenie pojęcia *mokszy*, przynajmniej tak, jak pojmuje je Śankara.

83 Ibid, 32.

następujący sposób: „W rzeczywistości, nie ma duszy będącej w niewoli i różnej od Boga (...). Podobnie w analizowanym przypadku, idea różnicy między Bogiem a transmigrującą duszą jest fałszywa, powstając przez brak dyskryminacji (ignorancję), która powoduje przypisywanie ograniczających dopełnień - ciała i reszty.”[84] Aby uniknąć zamieszania, gdy Śankara odnosi się tutaj do „Boga”, rozumiem jego stanowisko jako mającego na myśli *Nirguna Brahmana*, a nie *Brahmana Saguna* (*Iśwarę*).[85]
Z powodów, które zostały podane w poprzednim rozdziale, *Iśwara* (Bóg) nie jest ostatecznie rzeczywisty. Dlatego ważnym jest, aby wyjaśnić, że gdy Śankara mówi nam, że *Atman* jest identyczny z *Brahmanem*, to odnosi się do *Nirguna Brahmana*. Metafizycznie rzecz biorąc, jesteśmy wtedy już i na zawsze wyzwoleni, lecz z powodu ignorancji (*awidja*) nie potrafimy tego dostrzec. Co więcej, w ten sam sposób, w jaki stworzenie i świat stają się problemami, które wymagają wyjaśnień z empirycznego punktu widzenia, analogicznie jest z niewolą i wyzwoleniem, ponieważ ostatecznie tak naprawdę nie ma takich rzeczy.

Można by jednak zapytać, dlaczego istnieje doświadczenie niewoli i cierpienia, jeśli w rzeczywistości zawsze jesteśmy wyzwoleni? Innymi słowy, dlaczego nie udaje nam się dostrzec niedualnej Jaźni (*Atman*), która jest jednością z *Brahmanem*? Śankara raz po raz stwierdza, że relacja między *Atmanem* i *Brahmanem* jest relacją polegającą na absolutnym nieróżnicowaniu. Metafora, której używa Śankara, aby wyjaśnić tę nierozróżnialność i naszą porażkę w jej postrzeganiu, polega na rozważeniu relacji między przestrzenią zawartą w słoiku a przestrzenią na zewnątrz słoika. Przestrzeń wewnątrz słoika jest taką samą przestrzenią jak na zewnątrz słoika, lecz wydaje się być ograniczana przez słoik. Jednak sama w sobie przestrzeń

---

[84] Ibid, 51.

[85] Wydaje się, że w tekście *Brahma-Sūtra-Bhāṣya* istnieje dwuznaczność, ponieważ kiedy Śankara odnosi się do *Brahmana*, to nie jest jasne czy mówi o *Brahmanie Saguna* czy o *Brahmanie Nirguna*.

jest całkowicie pozbawiona wpływu obecności słoika. Podobnie jak przestrzeń wewnątrz słoika wydaje się być ograniczona, tak samo *dźiwa* (ucieleśnione „ja", wcielona jaźń) z powodu ograniczających czynników ciała i umysłu (*upadhi*), wydaje się być oddzielnym bytem i wydaje się być różna od *Brahmana*. W rzeczywistości *dźiwa* jest naprawdę *Atmanem* i na zawsze nie ma nań wpływu ta błędna identyfikacja. Według Śankary, powód, dla którego tkwimy w niewoli wynika z utrzymywania naszego błędnego poglądu, że jesteśmy „oddzieleni" od *Brahmana*, co oznacza, że nie dostrzegamy prawdziwej natury *Atmana* jako nieróżniącego się niczym od *Brahmana*. Takie wyjaśnienie niewoli dobrze pasuje do nalegania Śankary, że wyzwolenie polega na rozpoznaniu absolutnej identyczności *Atmana* i *Brahmana*, co w *Upaniszadach* jest pięknie wyrażone jako '*Ty jesteś Owym*' (*tat twam asi*).[86] Sama wiedza o tej nierozróżnialności, owej niedualności jest koniecznym i wystarczającym warunkiem wyzwolenia. To również wyjaśnia, dlaczego Śankara uważa, że w samym sercu wyzwolenia leży wiedza rozróżniania między rzeczywistością a nierzeczywistością (*wiweka*),[87] umiejętność rozróżniania pomiędzy Jaźnią a nie-Jaźnią (*Atmanem* i *nie-Atmanem*), pomiędzy tym, co rzeczywiste i nierzeczywiste. Śankara pisze:

Mędrcy prawdziwego rozróżniania rozumieją, że istotą zarówno *Brahmana* jak i *Atmana* jest Czysta Świadomość i w ten sposób uświadamiają sobie ich absolutną identyczność. Identyczność *Brahmana* i *Atmana* jest deklarowana w setkach świętych tekstów. Porzuć fałszywe przekonanie, że *Atman* jest tym ciałem, tym fantomem. Medytuj nad prawdą, że *Atman* „nie jest gruby, ani subtelny, ani niski, ani wysoki", że jest samo istniejący, wolny niczym niebo, poza zasięgiem myśli. Sublimuj swe serce, aż

---

86 *Chāndogya Upaniṣad* (VI.VIII.VII).

87 Wiedza rozróżniania jest również tym, co prowadzi do wyzwolenia w szkole filozofii indyjskiej – *sankhja*. Choć w tym przypadku, to rozróżnienie odnosi się do rozróżnienia pomiędzy *prakryti* a *puruszą.*

rozpoznasz to: „jestem *Brahmanem*”. Uświadom sobie własnego *Atmana*, czystej i nieskończonej świadomości.[88]

To dzięki rozróżnianiu rozpoznajemy naszą prawdziwą naturę. Jednak w stanie niewoli mimo wszystko (błędnie) identyfikujemy się z umysłem, ciałem czy zmysłami. Śankara wyjaśnia, że z powodu „naturalnych, (istniejących zgodne z naturą lub obserwowalnym światem; ani nadprzyrodzonych, ani magicznych) ludzkich zachowań” samoidentyfikacja przyjmuje formę „to jestem Ja” lub „to jest moje”.[89] Jako przykład względem pierwszego przypadku byłby sąd, że „jestem tym ciałem”, w którym to przypadku ciało nakłada się na Jaźń. W drugim przypadku, gdy orzekamy "to jest moje ciało", atrybuty ciała nakładane są na Jaźń. W pierwszym przypadku zapomina się o tym, że ciało i Jaźń są oddzielne, podczas gdy w drugim przypadku ciało i Jaźń są rozróżniane, lecz ich cechy się mieszają. Według Śankary nasz ciągły błędny pogląd dotyczący rzeczywistości i naszej prawdziwej natury wynika z *awidji*. Śankara pisze: „To nakładanie się, które ma taką naturę, jest uważane przez uczonych za *awidję*, niewiedzę.”[90] *Awidja* jest zatem brakiem zastosowania tej rozróżniającej wiedzy i ciągłym błędnym poglądem na to, czym rzeczywistość jest.

Zanim przejdziemy do następnej części tego artykułu, być może korzystnym będzie zastanowienie się nad naturą nierozróżnialności, niedualności między *Brahmanem* i *Atmanem*, ponieważ ta identyczność jest tym, co ostatecznie przynosi wyzwolenie. Jak już powiedzieliśmy *Atman* jest tym samym co *Brahman*, więc w swojej naturze musi być nienarodzony, nieśmiertelny, niezmienny, niepodzielny i wieczny. Lecz jaka dokładnie jest natura tej identyczności? Podobnie jak widzieliśmy to w analogii do słoika, jak przestrzeń wewnątrz słoika nie różni się od

---

88 *Vivekacūḍāmaṇi*, Loc 654.

89 *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkaracārya*, 1.

90 Ibid, 3.

przestrzeni poza słoikiem, tak samo *Atman* nie różni się od *Brahmana*. Ale ponieważ *Atman* dzieli te same cechy charakterystyczne co *Brahman*, gdy mówimy, że *Atman* i *Brahman* sa tym samym, nie mamy na myśli tego w tym samym sensie, w jakim mówi się, że *Brahman* i świat nie są różni. Świat jest identyczny z *Brahmanem*, ponieważ nie posiada niezależnego istnienia poza nim. Jednakże świat nie jest tożsamy z *Brahmanem*, ponieważ jest on nieporuszony przez zmiany świata. Świat i *Brahman* nie mają tych samych cech, ponieważ świat jest sublatowany, niejako wchłaniany, „znoszony" w doświadczeniu *brahmadźńany*, wiedzy o przyczynie i istocie wszechświata. Czy to oznacza, że *Atman* lub indywidualna Jaźń pozostaje jako rzeczywistość, kiedy *Brahman* jest znany? Nie, ponieważ w filozofii Śankary nie ma miejsca na dwie rzeczywistości. *Atman* i *Brahman* muszą być absolutnie identyczni pod każdym względem. Według A.K. Lada,[91] dla Śankary w odróżnieniu od innych szkół wedanty, *Atma*n nie jest postrzegany jako niezmiernie mały w wielkości, lecz wewnętrznie jest *Brahmanem*.[92] To znaczy, *Atman* nie może być uważany jedynie za część lub ułamek *Brahmana*, ponieważ dzieli te same cechy co *Brahman*, a zatem musi być bez części, niepodzielny i wieczny. Według szkoły filozoficznej *bhedabhedawedanty* [93], indywidualna Jaźń jest uważana zarówno za nieróżniącą się (*abheda*) od *Brahmana*, jak i jednocześnie różną (*bheda*) od *Brahmana* pod pewnymi względami (np. w odniesieniu do jej supremacji nad wszechświatem). Śankara nie zgadza się z ideą, że *Atman* jest jedynie „częścią" *Brahmana*, ponieważ w jego rozumieniu wydaje się, że może tak być ale tylko z perspektywy zniewolenia i podległości. Ponieważ dla Śankary *Brahman* jest jedną niezróżnicowaną pełnią, nie może być żadnych różnic ani rozróżnień „wewnątrz"

---

91 Ashok Kumar Lad - https://philpapers.org/s/Ashok%20Kumar%20Lad

92 A.K. Lad*, A Comparative Study of the Concept of Liberation in Indian Philosophy*, 114.

93 *Bhedābheda* oznacza w sanskrycie dualizm i niedualnść lub różnicę i nieróżnicowanie. https://www.wisdomlib.org/definition/bhedabheda

Brahmana. Jeśli mówi się, że *Atman* jest tym samym co *Brahman*, nie można tego pojmować jako modyfikacji *Brahmana* lub w jakikolwiek sposób różny od *Brahmana*. Nalinimohan Mukherji Shasta wyjaśnia związek pomiędzy *Atmanem* a *Brahmanem* w następujący sposób: „Indywidualna dusza nie jest mikrokosmosem w makrokosmosie; jest to makrokosmosem samym w sobie. Nie jest to jedynie niezafałszowanym zobrazowaniem Rzeczywistości.., lecz samą Rzeczywistością".[94] Tak więc indywidualna Jaźń jest *Brahmanem*, uniwersalnym i absolutnym, i nie może być żadnego rozróżnienia między tymi dwoma.

Część 2: System *pratjabhidżnia śiwadwajty*

2.1 Niedualny śiwaizm z Kaszmiru

Zwrócimy teraz uwagę na inny niedualny system myślowy, a mianowicie na system *pratjabhidżnia*, który wywodzi się z kaszmirskiej filozofii *śiwadwajty* (lub jak będziemy go również nazywać zbiorczo: niedualnym śiwaizmem kaszmirskim). Podobnie jak w poprzednim rozdziale zastanowimy się, jak ta tradycja pojmuje Absolut,

94 Nalinimohan Mukherji Shasta in Lad, *A Comparative Study of the Concept of Liberation in Indian Philosophy*, 114.

świat, niewolę i wyzwolenie. Przyjrzymy się tym tematom, aby podkreślić różnice w filozoficznej i teologicznej doktrynie pomiędzy filozofią *pratjabhidżnia* a *adwajtawedantą* Śankary. Szczególnie interesujące jest zrozumienie świata i tego, jak może zaoferować nam to wgląd w naturę wyzwolenia i pojęcie wyzwolenia podczas obecnego życia, stosując względem takiej osoby tradycyjne określenie żyjącego wyzwolenia – *dźiwanmukti*.[95]

Jak sugeruje nam rozpowszechniona nazwa „śiwaizm", tradycja ta zajmuje się czczeniem *Śiwy* jako najwyższej Rzeczywistości i najwyższego Dobra.[96] Paul E. Muller-Ortega twierdzi, że ta niedualna tradycja (*pratjabhidżnia*) dość problematycznie została określona jako „śiwaizm kaszmirski".[97] Termin ten jest nieco mylący, gdyż zdaje się sugerować, że istnieje jedna identyfikowalna tradycja znana jako „śiwaizm kaszmirski". Jednakże w Kaszmirze istniało kilka rodzajów śiwaizmu, które znacznie różniły się zarówno pod względem doktryny, jak i praktyk. Niedualny śiwaizm składa się z szeregu ściśle ze sobą powiązanych, ale z pewnością nie identycznych linii, tradycji, ścieżek. Są to: *trika*,[98] *pratjabhidżnia*,[99] *krama*,[100] *kaula*[101] i *mata*.[102] Ponadto w Kaszmirze ugruntowała się dualistyczna filozofia *śajwasiddhanty* i kult *Swaććhandabhajrawy*,[103] które również były dobrze ugruntowane w Kaszmirze. Jest to dawna grupa niedualnych kaszmirskich linii względem

---

95 M.in. https://www.wisdomlib.org/definition/jivanmukti

96 *Pratyabhijñāhṛdayaṃ* (*The Secret of Self-recognition*), przetłumaczone ze wstępem i uwagami przez Jaideva Singh, 4th ed. (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1982),118. Wcześniejsze źródło tego tekstu patrz https://archive.org/details/in.gov.ignca.40271/mode/2up

97 Paul E. Muller-Ortega, *Aspects of Jīvanmukti in the Tantric Śaivism of Kashmir* w *Living Liberation in Hindu Thought* ,wyd. Andrew O. Fort, Patricia Mumme. (Albany: State University of New York Press, 1996),187.

98 https://www.wisdomlib.org/definition/trika#shaivism

99 https://www.wisdomlib.org/definition/pratyabhijna

100 https://www.wisdomlib.org/definition/krama#shaivism

101 https://allsaivism.com/articles/kaula.aspx

102 Paul E. Muller-Ortega, *Aspects of Jīvanmukti in the Tantric Śaivism of Kashmir* w *Living Liberation in Hindu Thought* ,wyd. Andrew O. Fort, Patricia Mumme. (Albany: State University of New York Press, 1996), 188.

103 *Bhajrawa* – groźna forma *Śiwy* - https://www.wisdomlib.org/definition/bhairava

których stosuje się na ogół wieloznaczny termin „śiwaizm kaszmirski". Powinno być również jasne, jak argumentuje Muller-Ortega, że nie ma zgody co do tego, że którakolwiek z tych linii powstała i była praktykowana wyłącznie w obszarze Kaszmiru.

Historia niedualnego kaszmirskiego śaiwizmu jest złożona i nie jest głównym przedmiotem zainteresowania tego opracowania. Przez długi czas nauki różnych linii były przekazywane od guru do aspiranta przez tradycję ustną jako tajna doktryna. Pierwszą osobą, która usystematyzowała główne nauki był Wasugupta. Według jednej z legend mędrzec Wasugupta (875-925 ne) miał sen, w którym ukazał mu się *Śiwa* i polecił udać się na górę Mahadewa[104] w Kaszmirze. Mówi się, że gdy Wasugupta dotarł do celu i podobno znalazł tam kompletne *Sutry Śiwy* wypisane na skale. Dlatego mówi się, że *Sutry Śiwy* zostały bosko objawione bezpośrednio przez *Śiwę* i stały się jednym z głównych tekstów *śiwadwajty*.[105] Po pojawieniu się bosko objawionych *Sutr Śiwy*, inni myśliciele udzielali ludzkich już artykulacji podstawowych zasad filozofii i teologii. Somananda (900-950 n.e.) założyciel szkoły *pratjabhidżni*, uczeń Wasugupty, napisał dzieło *Śivadṛṣṭi* („Wizja Śiwy")[106], a syn i uczeń Somanandy – Utpaladewa (925-975 n.e.) napisał dzieło *Īśvara Pratyabhijñā Kārikā* [107] („Aforyzmy o rozpoznawaniu Pana").[108] Najsłynniejszym i największym wykładowcą nauk niedualnego śaiwizmu kaszmirskiego jest oczywiście Abhinawagupta (975-

---

104 https://www.wisdomlib.org/definition/mahadeva#history

105 *Sutry Śiwy* to najważniejsza *agama* (tradycyjne pismo święte) tradycji *śiwadwajty*. *Agamy* odnoszą się do korpusu objawionych tekstów, które zawierają doktrynę *Śiwy*. Słowo *agama* oznacza tradycję, czyli to, co jest przekazywane od nauczyciela do ucznia.

106 *Śivadṛṣṭi* - https://www.wisdomlib.org/definition/shivadrishti#hinduism-general

107 *Īśvara Pratyabhijñā Kārikā* Utpaladeva tłumaczenia B.N. Pandit https://archive.org/details/TheIsvaraPratyabhinaKarikaOfUtpaladevaB.N.Pandit

108 Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996),167.

1025).[109] Najsłynniejsze dzieło Abhninawagupty, *Tantrāloka* („Wyjaśnienie Tantr") składa się z dwunastu tomów poświęconych filozofii i praktykom. Istnieje też skondensowana wersja *Tantraloki* zwana *Tantrasāra* („Esencja Tantr"). Podczas gdy rytualna lub praktyczna strona *śiwadwajty* jest znana jako *trika*,[110] to filozoficzne i teologiczne refleksje tych dzieł stały się znane jako *pratjabhidżnia śastra* (dosł. „ponowne rozpoznanie"). Dzieło, którym będziemy się głównie zajmować jest autorstwa Kszemaradży o tytule *Pratyabhijñā Hṛdayaṃ*[111] ("Sekret samorozpoznania"), będące streszczeniem *Īśvara Pratyabhijñā Kārikā* Utpaladewy. Kszemaradża był genialnym uczniem Abhinawagupty i pisał obszernie o tantrze, jodze, filozofii, poetyce i dramaturgii.[112] Kszemaradża uznał m.in. dzieło Utpaladewy za doskonałe wprowadzenie do filozofii *pratjabhidżni* i dlatego postanowił napisać przystępne i jasne podsumowanie dla tych, którzy chcieli poznać jej fundamentalne zasady. Kszemaradża, który napisał zarówno sutry, jak i komentarze, pisze na samym początku tego dzieła:

„Na tym świecie są oddani ludzie, którzy nie są rozwinięci w refleksji i nie zadali sobie trudu studiowania trudnych dzieł, takich jak logika i dialektyka, lecz którzy mimo to aspirują do *samaweśa*[113]

---

109 Według Mullera-Ortegi, filozoficzną lub teologiczną artykulację Abhinawagupty można scharakteryzować jako *trika-kaula* (choć jest to ciągle problematyczne), ponieważ Abhinawagupta łączy te dwie linie ze sobą w doktrynie i rytuale. Synteza ta staje się tak silna, że ogólnie rzecz biorąc jest tym, co później staje się znane jako „kaszmirski śiwaizm". Muller-Ortega, *Aspects of Jīvanmukti in the Tantric Śaivism of Kashmir*,188.

110 *Trika* oznacza dosłownie „trójka", „trójca", „triada" i jest filozofią lub systemem triady, ponieważ postuluje trzy zasadnicze rzeczywistości: 1 – *Śiwę* (aspekt transcendentalny Absolutu), 2 – *Śakti* (twórczą Moc, która jest immanentna w tworzeniu) i 3 – *anu* lub czasami *nara* (człowiek), co odnosi się do skończonego atomowego „ja" lub ograniczonej w niewoli jednostki. *Trika* odnosi się również do trzech bogiń lub energii: *Paraśakti* (niedualność) *Paraparaśakti* (jedność w dualności) i *Aparaśakti* (dualność).

111 Dosłownie znaczy to „Serce samorozpoznania - *Pratyabhijñāhṛdayam*".

112 Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 3.

113 Według Jaideva Singh, *samaweśa* w sanskrycie jest rzeczownikiem *sam-d-vis* i oznacza „wejść w". *Samaweśa* oznacza zatem zlanie się lub utożsamienie. *Samaweśa* z Najwyższym Panem (*Śiwą*) oznacza, że praktykujący uświadamia sobie, że jego indywidualna Jaźń jest taka sama jak Uniwersalna Jaźń. W tej identyfikacji, nazywanej czasem technicznie „zanurzeniem się", jednostka rozpoznaje siebie jako *Śiwę* (Uniwersalną Świadomość). Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 121, lub przeglądnij to https://www.wisdomlib.org/definition/samavesha.

z najwyższym Panem, które rozkwita wraz z zejściem *śakti*.[114] Dla ich dobra, prawdę nauki *Īśvara Pratyabhijñā* wyjaśni się pokrótce.[115]

Kszemaradża daje więc do zrozumienia, że ta praca ma być łatwiejszym wprowadzeniem do m.in. systemu *pratjabhidżni* niż wcześniejsze prace napisane na temat tej filozofii. Zanim przejdziemy do przyjrzenia się tej filozofii w sposób bardziej szczegółowy, podsumujmy krótko główne nauki tego dzieła i wyjaśnijmy, dlaczego ten system filozofii został nazwany „Doktryną Rozpoznania" Według Jaideva Singh, Abhinawagupta wyjaśnia termin *pratjabhidżnia* w następujący sposób:

> *Pratyabhijñā* (प्रत्यभिज्ञा) [= *praty-abhi-√jñā*], 'Prati' oznacza *pratipam*, czyli odwrotnie, przeciwstawnie, wbrew czemuś, innymi słowy choć znane, teraz pojawiające się jako zapomniane z powodu złudzenia, 'Abhi' oznacza w kierunku lub w pobliżu tj. w zasięgu ręki. 'Jna' oznacza iluminację lub wiedzę. Tak więc *pratjabhidżnia* to ponowne rozpoznanie prawdziwego siebie. 'Pratipam' implikuje, że nie jest tak, że świadomość siebie nie była wcześniej faktem, ponieważ jaźń jest światłem, którego nigdy nie można odciąć (tzn. jest wiecznie obecnym światłem), lecz, jak zostanie to wyjaśnione w dalszej części, poprzez swą własną Moc, wydaje się jakby odcięta lub ograniczona. Rozpoznanie (*pratjabhidżnia*) polega na zjednoczeniu tego, co było wcześniej, z tym, co pojawia się teraz. Jest to rozpoznanie przez wspomnienie, odnoszące się do tego co jest bezpośrednio obecne.[116]

Słowo *pratjabhidżnia* oznacza przede wszystkim rozpoznanie. Ale co dokładnie ma się rozpoznać? Z powodu błędnej identyfikacji indywidualnego „ja" (*dżiwa*) z psychofizycznym organem, jednostka zapomniała o swej

---

114 *Śakti* jest energią lub mocą *Śiwy* i jako taka jest od Niego nieodłączna.Termin ś*aktipat* lub *śaktipata* oznacza właśnie to zstąpienie *Śakti* (tj. „zejście mocy/energii"). Odnosi się to do przekazania uczniowi boskiej energii lub duchowej mocy bezpośrednio od Boskości / bóstwa, poprzez akt łaski (na pewno nie ludzkiej „łaski"), który to akt opisywany jest terminem *anugraha*.

115 *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 46.

116 Abhinawagupta w Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 117-118.

prawdziwej naturze jako *Śiwa*.[117] Nauczanie to ma zatem przypomnieć nam naszą prawdziwą Boską naturę jako nic innego jak *Śiwa* i pokazać, jak możemy rozpoznać naszą z Nim tożsamość. Dokładniej, co oznacza identyfikacja indywidualnej jaźni (*dźiwa*) z Uniwersalną Jaźnią (*Śiwą*), zostanie wyjaśnione w niniejszym opracowaniu. Przyjrzymy się teraz temu, co ta filozofia ma do powiedzenia na temat natury Absolutu, manifestacji wszechświata, zniewolenia i wyzwolenia.

2.2 *Paramaśiwa*

Według *pratjabhidżni* naturą Absolutu jest *ćit*. Widzieliśmy już to sanskryckie słowo *ćit*, gdy rozważaliśmy *adwajtawedantę* i to, jak *ćit* było tam użyte jako określenie *Brahmana*, ostatecznej rzeczywistości. Według Jaideva Singh, nie ma dobrego angielskiego odpowiednika sanskryckiego słowa *ćit*. Jednakże *ćit* jest powszechnie tłumaczone jako „świadomość”.[118] Jak wskazuje Singh i inni uczeni, słowo „świadomość” jest nieprecyzyjnym i problematycznym tłumaczeniem. Ponadto w języku polskim niejasności związane z dwoma angielskimi terminami, czyli *awareness* i *consciousness* tłumaczonymi powszechnie tożsamo, czyli jako „świadomość” zwiększają ten nieporządek. Sam w sobie język jest bardzo problematyczny, ponieważ w jakikolwiek sposób próbuje się to wyrazić, wprowadza się przez to sztuczny dualizm, który jest tylko funkcją języka, a nie funkcją rzeczywistości. Tak czy owak, termin *ćit* zasadniczo różni się od wszystkich rodzajów świadomości doświadczanej w zwykły sposób.

[117] Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 4.

[118] Na przykład Jaideva Singh i Gavin Flood.

Jak już wspomniano w poprzedniej części, słowo świadomość implikuje rozróżnienie między podmiotem a przedmiotem, dualizm poznającego i poznawanego. *Ćit*, jednakże, jest nierelatywną świadomością, którą lepiej wyjaśniać jako „czysta samoświadomość" czyli bez relacji podmiot - przedmiot. Singh, opisuje *ćit* jako „niezmienną zasadę wszelkich zmieniających się doświadczeń".[119] W *ćit* nie ma rozróżnień między „ja" i „to". Według Petera Wilberga „samoświadomosć" („awareness") lub „czysta samoświadomość („pure awareness") są bardziej odpowiednimi tłumaczeniami sanskryckiego słowa *ćit* niż zbyt powszechnie używany termin i dosłownie: „świadomość" („consciousness").[120] Wg. interpretacji Brill: *Śaivism and the Tantric Traditions* (*ćit*, lub *saṃwit*) jest przenikającą wszystko transpersonalną Mocą Samoświadomości. Nisargadatta Maharaj (1897-1981), indyjski guru *adwajtawedanty* wyjaśniał różnicę między jednym a drugim w następujący sposób:

Samoświadomość (lub czysta samoświadomość, baza, jako podstawa) - jest stanem pierwotnym, bez wsparcia, bez końca, bez przyczyn, bez części, bez zmian. Świadomość postrzegania i rozumienia doświadczeń jest w kontakcie, jest odbiciem na powierzchni, stanem dualności. Nie może być świadomości bez *zdolności uświadomienia,* lecz może być uświadomienie jakiegoś doświadczania bez świadomości tego, podobnie jak jest w głębokim śnie. Zdolność uświadomienia, zdolność postrzegania jest absolutna, świadomość jest relatywna w stosunku do swej treści; świadomość zawsze jest względem czegoś.[121]

---

119 Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*,5.

120 Wilberg wyjaśnia, że słowo „świadomość" nie oddaje prawdziwego znaczenia *ćit*, ponieważ można powiedzieć, że ludzie są świadomi, nawet jeśli nie są świadomi. Na przykład mówi się, że ludzie są świadomi, gdy oglądają telewizję lub siedzą przed komputerem. Samoświadomość, jest zasadniczo różna od typowej świadomości postrzegania i rozumienia doświadczeń i przekracza wszelkie rzeczy, których jesteśmy świadomi. Peter Wilberg, *The Awareness Principle: A radical new philosophy of life, science and religion*, (New Gnosis Publications: 2007),153.

121 Sri Maharaj Nisargadatta, *I am That*, (Durham,NC: The Acorn Press, 2005), 29.

Samoświadomość, w przeciwieństwie do świadomości percepcyjnej nie wymaga żadnego obiektu lub rzeczy, względem których jesteśmy świadomi lub na podstawie których mamy jakieś doświadczenie. Dlatego można powiedzieć, że np. w głębokim śnie coś percypujemy, postrzegamy – mamy takie doświadczenia. Jakieś zjawisko jest postrzegane, obserwowane i doświadczane, choć nie jesteśmy wtedy najczęściej niczego przytomni i do końca nie rozpoznajemy samoświadomością swego stanu właśnie w tym momencie. Samoświadomość, którym właśnie jest *ćit*, jest czysta i transcendentna i przekracza wszystko, co możemy sobie uświadomić. Podobnie jak przestrzeń, która obejmuje wszystko i przenika, a jednak od wszystkiego, co się w niej znajduje, jest różna. Taka właśnie jest natura najwyższej rzeczywistości według *pratjabhidżni* określana terminami: *Anuttara*,[122] *Ćajtanja*,[123] *Parasamwit* („Najwyższe doświadczenie”), *Parameśwara* („Najwyższy Pan”), *Maheśwara* („Wielki Pan”), *Śiwa* (dosłowne znaczenie „Pomyślny”) lub *Paramaśiwa* („Najwyższy *Śiwa*”). Aby uniknąć zamieszania w tekście, odtąd będę używać *Paramaśiwa* lub *Śiwa* jako określenie ostatecznej rzeczywistości w tej filozofii. Mówiąc o naturze *Paramaśiwy* będę używać terminów „świadomość” lub „czysta świadomość” co odnosi się do transcendentnej świadomości i różni się od „świadomości” typowego doświadczenia.

Kluczowym punktem mającym zasadnicze znaczenie natury *Paramaśiwy* jest czysta samoświadomość („*śuddha-cit-svabhāva*”) oraz to że najwyższa rzeczywistość jest wieczna, wszechobecna i bez określonej formy.[124] *Paramaśiwa* to Najwyższa Jaźń (*Paratman*) , która jest

---

122 *Anuttara* oznacza „absolutny”, „najwyższy”, „niezrównany” (dosłownie; „ten, od którego nic nie jest wyższe”) *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*,161.

123 Podobnie jak *ćit,* termin *Ćajtanja* jest trudnym do przetłumaczenia, ponieważ nie ma odpowiednika w języku angielskim (jak i w polskim). *Ćajtanja* wskazuje także na świadomość, która jest bez odniesień, bez relacji. Podobnie jak tłumaczenia *ćit*, myślę, że najlepszym sposobem opisania tego terminu jest „czysta samoświadomość”. *Ćajtanja* wywodzi się z korzenia √*cetana* co oznacza „byt, który jest świadomy” lub „to, co jest świadome”.

124 *Siva Sutras* (The yoga of Supreme Identity), przetłumaczone ze wstępem i uwagami przez Jaideva Singh, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers,1979), 7.

rzeczywistością leżącą u podstaw nie tylko każdej żywej istoty, lecz także wszystkiego, co się przejawia we wszechświecie, zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo.[125] Ponieważ *Paramaśiwa* jest podstawową rzeczywistością wszystkiego co jest, przenika On[126] wszystko i jest wszechogarniający. Wszystko we wszechświecie jest manifestacją samego w sobie *Paramaśiwy*. *Paramaśiwa* posiada dwa aspekty: jeden transcendentny (*wiśwottirna*) i jeden immanentny (*wiśwamaja*). *Paramaśiwa* jest transcendentny, ponieważ jest poza Swoimi manifestacjami i wszystkim, co się z Niego wyłania. Innymi słowy, *Śiwy* nie można uważać jako całość Jego manifestacji, ponieważ jest On nieskończenie czymś więcej niż cała zamanifestowana rzeczywistość.[127] Ale nawet jeśli *Paramaśiwa* jest poza swą manifestacją, w żaden sposób nie jest od niej oddzielony. *Paramaśiwa* jest również immanentny, ponieważ przenika cały wszechświat i dlatego jest w swych manifestacjach, lub może bardziej poprawnie, Jego manifestacje są w Nim. Wszechświat jest manifestacją immanentnego aspektu *Paramaśiwy*. Immanentny, istniejący na wskroś i wewnątrz; nieodłączny aspekt nazywa się *Śakti*[128] i reprezentuje twórczą Moc lub Energię *Śiwy*. Mówi się, że *Śakti* jest żeńskim aspektem *Paramaśiwy* i nie jest Ona[129] w żaden sposób od Niego ani różna ani nie jest oddzielona. Choć idea *śakti* ma nieskończenie wiele aspektów, mówi się, że głównymi z nich jest pięć:

1 – *Ćitśakti* – moc samoobjawienia (jest to znane jako aspekt Absolutu *Śiwy*), która odnosi się do świadomego aspektu Najwyższego Pana. Dzięki tej *śakti* rozpoznaje On

---

125 Deba Brata Sen Sharma, *The Philosophy of Sādhanā*: *With Special Reference to the Trika Philosophy of Kashmir*, (Albany: State University of New York Press, 1990), 15.

126 Będę odnosić się używając terminu *Paramaśiwa* lub *Śiwa* jako słowo rodzaju męskiego, czyli „On", chociaż wiadomym jest że ostateczna rzeczywistość nie jest dosłownie ani „Onym", ani „Oną", ani „Owym".

127 Paul E. Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir* (Albany: State University of New York Press, 1989), 95.

128 *Śakti* Najwyższego nazywa się *Ćitiśakti*, *Paraśakti* lub *Wakśakti*. Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*,7.

129 Będę używać „Ona" jako *Śakti*, aby odróżnić ją od transcendentnego aspektu *Śiwy*, chociaż nie jest Ona od Śiwy rózna.

siebie i sprawia, że inni Go rozpoznają. Wiedza o Absolutnej Rzeczywistości jest możliwa tylko przy pomocy tej mocy.
2 – *Anandaśakti* – moc urzeczywistnienia absolutnej Błogości. Błogość jest samą naturą *Śiwy*. Ta moc nazywana jest również jako *Swatantrja*, która jest absolutną i autonomiczną wolną wolą (znane to jest jako *śakti* aspektu Absolutu).
3 – *Iććhaśakti* – moc Woli. Jest to absolutna wolna wola *Śiwy*, która ma moc czynienia lub kreacji czegokolwiek (w tym aspekcie Absolut znany jest jako *Sadaśiwa* lub *Sadakhja*).
4 – *Dźńanaśakti* – moc Wiedzy (Z powodu tej mocy Absolut nazywany jest *Iśwarą*).
5 – *Kryjaśakti* – moc działania, aktywności. Jest to moc przybierania dowolnej formy. Absolut nazywany jest tutaj *Sadwidja* lub *Śuddhawidja*.

To dzięki tym pięciu aspektom lub mocom *Paramaśiwa* manifestuje się jako wszechświat bez żadnej zewnętrznej pomocy i wyłącznie dzięki Swej wolnej woli. Poprzez położenie nacisku na *śakti*, dynamiczną i aktywną moc, która jest nierozerwalnie związana z Absolutem, filozofia *śiwadwajty* odróżnia się od innych rodzajów niedualnych filozofii, takich jak *adwajtawedanta*. Przypomnijmy, że wg. tej drugiej *Brahman* pozbawiony jest wszelkiej aktywności, o której można powiedzieć jedynie, że należy do *maji* lub *awidji*.

Według *pratjabhidżni* natura *Paramaśiwy* jest opisana jako *prakāśa-vimarśa-māyā*.[130] Słowo *prakaśa* (*prakāśa*) dosłownie oznacza „światło” lub „iluminacja” i jest bardzo znaczącym terminem w indyjskiej filozofii. *Prakaśa* jest pierwotnym światłem Świadomości, które jest zarówno transcendentne i ponad wszystkim, a jednocześnie immanentne wewnątrz każdej manifestacji. Według Mullera-Ortegi jest to „pierwotne światło ponad i poza wszystkimi

---

[130] Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 5.

przejawami”.[131] Jako takie *prakaśa* nie odnosi się do fizycznego światła, lecz raczej do transcendentnego światła Świadomości lub *Śiwy*. Jest źródłem wszystkiego i dzięki temu światłu Świadomości wszystko inne staje się widoczne.[132] Bez tego światła nic nigdy nie może się pojawić ani zmanifestować w taki sam sposób, jak bez fizycznego światła nic nigdy nie może stać się widzialne.[133] W rzeczy samej, Abhinawagupta pisze w *Tantraloce*: „Najwyższą naturą (*paran tattwam*) obiektu (percepcji) jest sam *Śiwa*, który jest Światłem, gdyż to, co nie jest Światłem, nie może zostać ani oświecone (tj. zamanifestowane), ani nie istnieje (*vastutā*)”.[134] Wszystko, co się pojawia, jest więc wyrazem czystego światła Świadomości, która jest *Śiwą*. Aby coś w ogóle mogło się pojawić, musi to być *prakaśa* czyli obecność Świadomości. Nigdy nie może być niczego poza światłem Świadomości, ponieważ wszystko co istnieje leży wewnątrz *prakaśa*. Jak pisze Abhinawagupta; „Zaiste, to światło (świadomości) świeci wszędzie. Zatem, jako że jest ono niezaprzeczalne, jaki jest pożytek ze stosowania jakichkolwiek środków wiedzy, aby to (poznać)? (Wszystko, co należy uczynić, to rozpoznać, że Jedno Światło jest manifestacją wszystkich rzeczy)”.[135] Według *adwajtawedanty* Śankary, ostateczną rzeczywistością, *Brahmanem*, jest również *prakaśa*. Jednak fundamentalna różnica między filozofią *adwajtawedanty* a *pratjabhidżnią* polega na tym, że według *pratjabhidżni* ostateczna rzeczywistość, *Paramaśiwa*, to również *wimarśa,*[136] czyli

---

131 Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Śiva* ,95.

132 Jest to ta sama idea, która jest przekazywana w Upaniszadzie Kaṭha, gdzie jest powiedziane „Tameva bhantam anubhati sarvam, tasya bhasa sarvamidam vibhati” które Singh tłumaczy jako „To świeci, każda rzecz dzieje się by świecić. Dzięki jego światłu wszystko to się objawia”. Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 5.

133 *Siva Sutras*, p. 9 (p.78)

134 “Tantrāloka-chapter-1”, tłumaczenie Mark Dyczkowski, http://www.anuttaratrikakula.org/ (dostęp: 15 lipiec, 2015), 13.

135 “Tantrāloka-chapter-1”, 13.

136 Z rdzennego √*mrish* „dotknąć”. *Wimarśa* była również określana terminami: *paraśakti*, *parawać*, *swatantrja*, *ajśwarja*, *kartrytwa*, *sphuratta*, *sara*, *hrydaja*, *spanda*. Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 6 lub *Parāprāveśikā* (*Para Praveshika*) online:

termin opisujący „samoświadomość”, lub tzw. świadomość refleksyjną. Gdyby najwyższe światło było pozbawione tej swobodnej i spontanicznej zdolności samoodniesienia, byłoby bezsilne i bezwładne. To słowo również jest nieprzetłumaczalne na j. angielski, lecz zasadniczo oznacza, że *Paramaśiwa* posiada również moc samoobjawienia, opisywaną alternatywnie złożonym terminem *wimarśa śakti*. Samo *wimarśa* czyli samoświadomość, to określenie na moc posiadaną przez świadomość. Umożliwia ona odczuwanie i rozumienie samej siebie przez świadomość introspekcji. *Wimarśa* umożliwia zrozumienie powodujące, że się wie, czym jest dany obiekt procesu obserwacji. Ta różnica jest ważna, ponieważ zgodnie z *adwajtawedantą* mówi się, że *Brahman* jest absolutnie pozbawiony wszelkiej aktywności i mocy. Debabrata Sen Sharma wyjaśnia relacje aspektów Absolutu *prakaśa – wimarśa* w następujący sposób:

> Najwyższa Rzeczywistość, która w systemie *trika* ma naturę *ćajtanji* (czyli świadomości), jest zatem zawsze opisywana jako *prakaśa-wimarśa-maja*. W Najwyższej Rzeczywistości, aspekt Czystej Iluminacji (*śuddha prakaśa*) reprezentuje *ćajtanję* w spokojnej lub statycznej formie, w której jest ona zawsze niezmienną, tą samą Zasadą i dlatego jest również nazywana *Śiwą* w formie męskiej, podczas gdy aspekt *ćajtanji* jako samoobjawiającej się mocy (*śuddha wimarśa*) reprezentuje *ćajtanję* w czystej dynamicznej formie, w której to jest wiecznie wibrującą (*spandita*), wiecznie aktywną Zasadą dynamizmu i dlatego nazywana jest *Śakti* w formie żeńskiej.[137]

Podczas gdy *Śiwa* reprezentuje statyczną i samoluminującą naturę Absolutu, która jest czystą iluminacją (*śuddha prakaśa*), *Śakti* reprezentuje twórczą i dynamiczną moc Boskości, która jest „samoodkrywcza”, która sama się objawia (*wimarśa śakti*). Jednakże ściśle mówiąc nie jest

---

https://www.sanskrit-trikashaivism.com/en/para-praveshika-trika-scriptures-non-dual-shaivism-of-kashmir/394

137 Sen Sharma, *The Philosophy of Sādhanā: With Special Reference to the Trika Philosophy of Kashmir*, 19.

poprawnym twierdzenie, że *prakaśa* i *wimarśa* są dwoma różnymi aspektami *ćajtanji* (Absolutu), ponieważ nie istnieją one od siebie oddzielnie. Byłby to dualizm. Raczej, Absolut jako czysta iluminacja (*śuddha prakaśa*) i Absolut jako samoobjawiająca się moc (*wimarśa śakti*) nie są różne, ponieważ w istocie są jednym i tym samym. Abhinawagupta pisze w *Tantraloce*: „Nie są też Jego boskie atrybuty wszechobecności i reszta zasadniczo od siebie różne. Zdrowa jest zatem ta doktryna, która utrzymuje, że ma On tylko jeden atrybut, który obejmuje wszystkie pozostałe, a mianowicie (Jego) moc twórczej autonomii. (Fakt, że) posiada On wiele mocy, oznacza (Jego) nierozerwalne zjednoczenie z tą Mocą."[138] Oznacza to, że Absolut jako *prakaśa* implikuje istnienie Absolutu jako *wimarśy*, tak że w rzeczywistości logicznie niespójnym jest myślenie o jednym bez drugiego.[139] Ponieważ o Absolucie nie mówi się, że jest jedynie samoluminujący lecz również i samoodkrywczy, *prakaśa* i *wimarśa* zawsze współistnieją. Gdyby w Absolucie samoodkrywcza moc była nieobecna, wtedy *prakaśa* nie mogłaby się zamanifestować, pozostałby więc czystym niezamanifestowanym światłem, a to jest niepojęte. *Wimarśa* jest zatem wewnętrzną naturą (*swabhawa*) *Paramaśiwy* i jest to rzeczywiście cecha, która odróżnia go od nie-*ćajtanji* czyli obojętnej, bezdusznej materii (*dżada*).[140] *Pratjabhidżnia* wielokrotnie podkreśla, że ostateczna rzeczywistość nie jest po prostu *prakaśą* ale w równym stopniu również *wimarśą.*

Termin *wimarśa* odnosi się do zdolności świadomości do samoodniesienia, tj. do bycia świadomym samego siebie.[141] Przykładem, który jest często używany, jest to, że nawet diament jest *prakaśą*; podobnie

---

138 Tantrāloka-chapter-1,16.

139 Sen Sharma, *The Philosophy of Sādhanā*,18.

140 Ibid.

141 Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Śiva*, 96.

jak lustro, które odbija wszystkie rzeczy jakie na niego spadają, lecz diament nigdy nie jest świadomy siebie jako *prakaśa*. Jednak czysta świadomość, która jest *ćajtanją* (Absolutem), nie jest podobna do diamentu, ponieważ gdyby nim była nie rozpoznałaby siebie. Według Kszemaradży: „Gdyby Ostateczna Rzeczywistość była jedynie *prakaśą*, a nie również *wimarśą*, byłaby całkowicie bezsilną i bezwładną".[142] *Wimarśa* jest zatem nieodzownym aspektem, dzięki któremu *prakaśa* wie i jest świadoma siebie. Zgodnie z filozofią *pratjabhidżni*, ten rodzaj samowiedzy implikuje aktywność Absolutu. Jak wyraża się Kszemaradża w swoim *Parāprāveśikā*; *wimarśa* to „nierelacyjna, natychmiastowa samoświadomość Ja".[143] *Wimarśa* lub *Śakti* to dynamiczny aspekt *Śiwy* i jego żeński odpowiednik, który sprawia, że jest on świadomy siebie i własnych manifestacji. Według *pratjabhidżni*, to właśnie ta „samoświadomość Ja" Absolutu, lub *Wimarśa Śakti*, manifestuje, utrzymuje i rozpuszcza wszechświat.

Zanim przejdziemy do rozważania procesu tworzenia lub manifestacji wszechświata według *pratjabhidżni*, powinniśmy zatrzymać się i zastanowić nad koncepcją Absolutu według tej tradycji w porównaniu do *adwajtawedanty*. Obie tradycje utrzymują, że Absolut jest zasadniczo *ćit-em* lub *ćajtanją* (czystą samoświadomością), lecz nie zgadzają się co do tego, jak należy rozumieć tę naturę.[144] Jak widzieliśmy, Śankara zmaga się z wyjaśnieniem, w jaki sposób świat wielości i zmian może być związany z *Brahmanem*, którego naturą jest czysta i niezróżnicowana świadomość. Co więcej, *adwajtawedanta* często odnosi się do *Brahmana* (i *Atmana*) jako świadomości będącej świadkiem (*sakszi-ćajtanja*). Zarówno według filozofii *sankhja* jak i *adwajtawedanty* mówi się, że

---

142 Kṣemarāja w Singh, *Siva Sutras*, xx.

143 Singh, *Siva Sutras*, 21.

144 Sen Sharma, *The Philosophy of Sādhanā*, 20.

Jaźń (*purusza/atman*) to nieaktywne (*niszkrija*) i czyste istienie (*sat*) lub byt. Ostateczna rzeczywistość lub *Brahman* według *adwajtawedanty* to *prakaśa* (pierwotne światło) i *dźńana* (wiedza) ale bez *wimarśa* lub aktywności.
Z drugiej strony, wg. filozofii *pratjabhidżnia* czysta *ćajtanja* posiada również Boską moc (*Śakti*) lub twórczą Energię, o której mówi się, że nie jest różna od *ćit* i która pozwala *ćajtanji* być samoświadomym i zawsze się objawiać.[145] Ponieważ *adwajtawedanta* nie uznaje żadnej aktywności lub mocy (*Wimarśa Śakti*) przypisywanej *Brahmanowi*, wplątuje ich to w trudności z wyjaśnieniem powstania i istnienia świata zjawiskowego. Aby wyjaśnić świat, Śankara musi odwoływać się do koncepcji *maji*, o której można powiedzieć, że w połączeniu z *Iśwarą* (*Brahmanem Saguna*) można powiedzieć, że manifestuje świat. Jak widzieliśmy to w pierwszej części, ma to implikacje względem tego, jak powinien być postrzegany świat i ostatecznie z punktu widzenia tej filozofii uważa się go za nierealny. Z tego wszystkiego wynika problem, który polega na tym, że jeśli nie ma nic poza *Brahmanem* i *Brahman* jest pozbawiony wszelkiej aktywności, wtedy stworzenie świata staje się całkowicie tajemnicze. Ponieważ filozofia *pratjabhidżnia* utrzymuje, że Absolut jest zarówno *prakaśą*, jak i *wimarśą*, unika ona tej trudności i może zaoferować inne wyjaśnienie na temat kreacji świata. Podstawowa różnica między obiema filozofiami polega więc na pojmowaniu natury *ćit*. W *Sutrach Śiwy* utrzymuje się, iż; „Samoświadomość, która posiada absolutną wolność wszelkiej wiedzy i aktywności jest Jaźnią lub naturą Rzeczywistości."[146] Według *pratjabhidżni Paramaśiwa* jest nie tylko czystą samoświadomością, lecz posiada również absolutną moc Woli (*iććha*), która przekłada się na Wiedzę (*dźńana*) i działanie, czynienie (*krija*). Główną, jeśli można by tak rzec – cechą – *Paramaśiwy* jest

145 Ibid.

146 *Siva Sutras*, 6.

koncepcja *swatantrja*,[147] która odnosi się do absolutnej suwerenności lub wolnej woli *Śiwy*.
To właśnie ta wolna wola *Śiwy* jest mocą tworzenia i manifestowania czegokolwiek, która, jak zobaczymy, jest ostatecznie odpowiedzialna za stworzenie wszechświata.

2.3 Przejawianie się Wszechświata

Ponieważ Absolut jest obdarzony mocą samo-objawienia się (*wimarśa śakti*) manifestacja jest samą naturą *Paramaśiwy*. Dlatego też cała zamanifestowana rzeczywistość jest niczym innym jak *abhasą* (ograniczone pojawianie się lub manifestacja zjawisk, projekcja zewnętrznych warunków) Najwyższej rzeczywistości. Zgodnie z filozofią *pratjabhidżni* uważa się, że „coś" istnieje, jeśli przejawia się w Świadomości. Powodem tego jest to, że jest nie do pomyślenia, aby coś istniało i jednocześnie było nieujawnione lub niezamanifestowane. Jeśli coś nie jest objawione Świadomości, musi leżeć poza *prakaśą* (światłem Świadomości), a tak nigdy nie może być. Z tego powodu *pratjabhidżnia* utrzymuje, że wszystko co istnieje musi mieć naturę *prakaśa* (czystej iluminacji), a zatem naturę Absolutu. Aby wyjaśnić stworzenie wszechświata, filozofia ta odwołuje się do doktryny *abhasawada*, według której stworzenie wszechświata jest niczym innym jak manifestacją *Paramaśiwy*. W rzeczy samej to sam Absolut (*Paramaśiwa*) ukrywa swoją prawdziwą naturę i przyjmuje ograniczoną formę i wiedzę i w ten sposób manifestuje siebie jako wszechświat. Z tego powodu wszystkie przejawy - jako że

---

[147] Według Singha, słowo *swatantrja* dosłownie oznacza samozależność. Jest to termin techniczny tego systemu i Singh argumentuje, że są co najmniej trzy ważne idee związane z tą koncepcją: 1. absolutna suwerenność lub panowanie *Śiwy* (co oznacza, że *Śiwa* ma absolutną swobodę tworzenia wszystkiego, czego pragnie i chce, i jako taki nie zależy od żadnego zewnętrznego materiału lub środka 2. *Wimarśa* czyli samo-objawiająca się moc, lub Samoświadomość Absolutu 3. *Dźńana* (wiedza) i *krija* (aktywność, działanie), ponieważ są one zawarte w absolutnej wolności *Śiwy*. Singh, *Siva Sutras*, 9.

są manifestacjami Uniwersalnej Świadomości (*Śiwa*) - są uważane za rzeczywiste przejawy.[148] Oczywiście, żaden przejaw czy manifestacja nie może być nigdy utożsamiony z Absolutem, ponieważ *Paramaśiwa* jest czymś więcej niż Jego manifestacjami; jest zarówno przejawem (*abhasa*) jak i nieprzejawionym (*nirabhasa*)[149].

W przeciwieństwie do *adwajtawedanty*, filozofia *Śiwy* nie utrzymuje, że przejawy są iluzoryczne. Na przykład, aby wyjaśnić relację pomiędzy *Brahmanem* a światem, Śankara odwołuje się do teorii, że skutek jest tylko pozorną manifestacją lub lub pojawieniem się jego przyczyny (*wiwartawada*). Sharma, pisząc o różnicach między *śiwadwajtą* a *adwajtawedantą* argumentuje, że według tej drugiej:

> Brahman jest źródłem światowych zjawisk tylko w tym znaczeniu, że jest ich bezwarunkową podstawą. Jest on ostatecznym podłożem leżącym u podstaw zjawisk. A ponieważ tak naprawdę nie manifestuje się, wszelka manifestacja jest ostatecznie fałszywa. Nie może być fenomenalizacji absolutu. Przejawienia nie należą do *Brahmana*; są one jedynie i całkowicie powierzchowne, nie mając żadnej głębi.[150]

Chociaż Śankara utrzymuje, że *Brahman* jest materialną i efektywną przyczyną świata (*satkarjawada*[151]), to jak

---

[148] L.N. Sharma, *Kashmir Śaivism*, (Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1972), 205.

[149] Wg. Netra Tantry (Netratantra 8/41-45), skomentowanej przez Kszemaradżę, termin *nirabhasa* odnosi się do „niezamanifestowanego" (reprezentując aspekt płaszczyzny najwyższego stanu *Śiwy*). Jogin musi po prostu zrelaksować się i poczuć wszystkie ograniczenia nałożone na jego świadomość przez ciało i umysł które rozpływają się, gdy zanurzy się w wielkim jeziorze świadomości, które, pełne nektaru nieśmiertelności, będąc pierwotnym źródłem wszystkich rzeczy, i tak staje się z nim jednością. Zgodnie z tym: „Nie wolno medytować nad niczym powyżej, poniżej, w środku, z przodu, z tyłu lub z którejkolwiek strony. Nie należy kontemplować niczego wewnątrz ciała ani poza nim. Nie skupiaj swej uwagi na niebie ani na dole (na ziemi). Nie zamykaj oczu ani nie wpatruj się w nie nieruchomo. Nie myśl o tym, co podtrzymywane, co wspierane, ani (nawet) o tym, co nie jest podtrzymywane, ani o zmysłach, ani o elementach wulgarnych, ani o dźwięku, smaku, dotyku czy czymkolwiek innym. Porzuciwszy (to wszystko) w ten sposób, bądź ustanowiony w kontemplacji (*samadhi*) i bądź jednością. Mówi się, że jest to najwyższy stan *Śiwy*, najwyższej duszy. Osiągnąwszy ten niezamanifestowany (*nirabhasa*) stan świadomości, (stan niewoli) ustaje".

[150] Ibid.

[151] *Satkarjawada* - ideologia, która wierzy, że skutek jest zawsze tkwi w przyczynie, nawet przed jej manifestacją.

dowiedziono, jest to prawdą jedynie z ograniczonego punktu widzenia *maji*. Ostatecznie nie istnieje nic prócz niedualnej jedności *Brahmana*, a zatem z transcendentnego punktu widzenia żadne stworzenie w ogóle nie zachodzi. Nic więc dziwnego, że *maja* wg. *adwajtawedanty* uważana jest za niezrozumiałą. Z kolei według filozofii *śiwadwajty*, o manifestacjach można naprawdę powiedzieć, że należą do *Paramaśiwy*. Jak już widzieliśmy, *Paramaśiwa* w tym systemie jest zarówno transcendentny (*wiśwottirna*) jak i immanentny (*wiśwamaja*). W przeciwieństwie do *adwajtawedanty*, filozofia *śiwadwajty* ponieważ kładzie nacisk na to, że Absolut jest wyposażony w *Śakti* (Boską Moc), nie napotyka trudności w przypisaniu *Paramaśiwie* zarówno aktywności jak i przyczynowości.[152] Zgodnie z tą filozofią, *Śiwa* jest jedyną rzeczywistą i możliwą przyczyną świata. W istocie nie może być żadnej innej przyczyny, ponieważ tylko *Śiwa* jest przyczyną wszystkich manifestacji. Argumentując, że tylko Absolutowi można przypisać przyczynowość, filozofia *śiwadwajty* odrzuca w ten sposób opisy stworzenia dokonane zarówno przez *adwajtawedantę* jak i *sankhja*. Rozważmy krótko dlaczego tak jest.

Według śiwaitów przyczyną manifestacji może być tylko Świadomość czyli *Śiwa*, który jest najwyższym Podmiotem. Argumentują to tym, że to, co się przejawia w Świadomości, czyli obiekty Świadomości, nigdy nie może być samowystarczalne, ponieważ względem swojego manifestowania się polegają na podmiocie.[153] Zgodnie z tym systemem myślowym, stworzenie obiektu oznacza jego objawienie się w Świadomości. Tylko sam Pan (*Śiwa*) może spowodować, że coś zostanie zamanifestowane w Świadomości i w ten sposób stworzone. Tym samym śiwaici odrzucają teorie, które utrzymują, że sama materia może być przyczyną świata. Według nich, materia nie może w żaden sposób spowodować zaistnienia wszechświata,

152 Sharma, *Kashmir Śaivism*, 205.

153 Ibid.

ponieważ jest pozbawiona uczuć, świadomości i animacji (*dżada*).[154] Bez światła Świadomości nie może się pojawić nic i dlatego materia w całości zależy od Świadomości. Coś, co nie jest oświecone czystym światłem Świadomości, jest uważane za nieistniejące. *Śiwadwajta* wielokrotnie podkreśla Boską wszechmoc i supremację Absolutu. Jak widzieliśmy, *Paramaśiwa* jest opisany jako posiadający absolutną wolną wolę, która wyraża się zarówno jako moc Wiedzy i moc Działania. *Śiwa* opisany jest zarówno jako Wiedzący, jak i Czyniący. Te moce, które są związane z sobą nierozerwalnie, mogą należeć tylko do samej Świadomości a nigdy do nieczułego. Nawet jeśli mogłoby się wydawać, że materia może się sama wytworzyć, w rzeczywistości jest całkowicie zależna od Świadomości. Jeśli twierdzi się, że materia jest samowystarczalna, śiwaici, przewidując taki argument, odpowiadają: „Gdyby garnek mógł się sam wytworzyć, gdzie byłaby konieczność garncarza?”.[155] Analogia jest tutaj taka, że to sam *Śiwa*, ze względu na swoją podstawową naturę wolnej woli, jest pierwszą i jedyną przyczyną całej zamanifestowanej rzeczywistości. Z tych powodów, *prakryti* z filozofii *sankhja* nie może być zaakceptowana przez śiwaitów jako pierwotna przyczyna świata. Według *sankhja*, *prakryti* jest odpowiedzialne za proces, w wyniku którego powstaje stworzony świat i służy jako materialna przyczyna świata. To założenie, jak twierdzą śiwaici, jest nie do utrzymania, ponieważ *prakryti* jest pozbawione Świadomości i dlatego nie jest w stanie zamanifestować wszechświata. Nieświadome *prakryti* nie mogło być siłą przewodnią procesu ewolucji, gdyż według śiwaitów proces manifestacji nie jest przypadkowy, lecz zgodny z Boskim planem lub intencją.[156] Zatem tylko sama Świadomość może być przyczyną manifestacji. Tylko Uniwersalna Świadomość może jednocześnie wywoływać

---

154 *dżada* https://www.wisdomlib.org/definition/jada#shaivism

155 Ibid, 206.

156 Ibid, 207.

paradoksalne zjawiska, takie jak jedność i wielość, stałość i zmianę, spoczynek i ruch. Zjawiska te są po prostu różnymi manifestacjami różnych aspektów *Paramaśiwy*.

Aby wyjaśnić naturę manifestacji (*abhasa*), śiwaici używają analogii lustra i jego odbicia. Dzieło *Paramārthasāra* Abhniawagupty stwierdza;

> Tak jak w czystym lustrze, różnorodne obrazy miast, wsi itp. pojawiają się jako odmienne od siebie i od lustra, choć nie są różne od lustra, tak samo i świat, chociaż jest nieróżniący się od najczystszej świadomości *Paramaśiwy*, pojawia się jako odmienny zarówno pod względem swoich różnorodnych obiektów, jak i tej Uniwersalnej Świadomości.[157]

Odbicia w lustrze wydają się jedynie być czymś różnym od samego lustra, podczas gdy w rzeczywistości nie są różne. Podobnie manifestacje *Śiwy* jedynie wydają się być różne i oddzielone od *Śiwy*, gdy ostatecznie nie są od Niego różne. Jednakże analogia do lustra nie jest całkowicie kompletna, ponieważ istnieją dwie rzeczy, które różnią się pomiędzy lustrem i jego odbiciami, a *Paramaśiwą* i Jego manifestacjami. Pierwsza różnica polega na tym, że gdy patrzymy w lustro, to widzimy odbicia zewnętrznych obiektów. Odbicia w lustrze zależą od zewnętrznego światła, które je umożliwia. Ale manifestacje *Paramaśiwy*, jak widzieliśmy, nie są w żaden sposób zewnętrzne wobec Absolutu i nie zależą od żadnego zewnętrznego światła, ale same są ekspresjami światła Świadomości. Inną różnicą jest to, że lustro będące bezwładnym obiektem jest nieświadome i dlatego nie jest świadome swoich własnych odbić. Absolut, obdarzony jest mocą samorozpoznania, innymi słowy zawsze jest świadomy siebie i swoich manifestacji. Zatem manifestacje *Śiwy* są przejawami Absolutu, który jedynie wydaje się być oddzielny, podczas gdy w rzeczywistości nie jest różny.

---

[157] Abhinawagupta w Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 18.

Przyjrzyjmy się bardziej szczegółowo temu, co pisze Kszemaradża w dziele *Pratyabhijñā Hṛdayaṃ* o manifestacji wszechświata. Pierwsza *sutra* rozpoczyna się od następującego stwierdzenia; „Absolutne *ćiti* (*ćiti* - świadomość) ze swej własnej wolnej woli jest przyczyną *siddhi* wszechświata".[158] Sanskryckie słowo *ćiti* jest tutaj żeńskie i odnosi się do *Śakti*, mocy Uniwersalnej Świadomości. Jak wyjaśnia Singh, *ćit* jest zwykle używane jako określenie *Śiwy*, podczas gdy termin *ćiti* odnosi się do żeńskiego aspektu i mocy Absolutu (*Śakti*).[159] Sanskryckie słowo *siddhi* oznacza „w urzeczywistnieniu, w akcie sprawczym, konsekwencja wykonania" i składa się z 1) *sryszti* oznaczającego emanację, akt stworzenia lub manifestację 2) *sthiti* oznaczające utrzymanie tego, co się manifestuje oraz 3) *sanharana* co oznacza wycofanie, zniszczenie lub reabsorpcję.[160] Ta *sutra* od samego początku wyjaśnia, że to właśnie dlatego, że Absolut jest obdarzony Boską Mocą (*Śakti*), która jest wolną wolą, sprawia, że przejawia się wszechświat. Tym samym nie mogą istnieć żadne inne przyczyny manifestacji świata, takie jak *maja* z *adwajtawedanty* czy *prakryti* z *sankhja*. Przypomnijmy, że, zgodnie z filozofią *śiwadwajty*, jedynie Świadomość może doprowadzić do manifestacji. Ponieważ *maja* i *prakryti* mają być różne od światła Świadomości, nigdy nie mogą być przyczyną manifestacji.[161] Jedynym sposobem, w jaki *maja* i *prakryti* mogą w ogóle zaistnieć, jest to, że nie są one oddzielone od światła Świadomości, a wtedy prawdziwą przyczyną musi być sam Absolut. Tak więc argumentując, że tylko Absolutowi można przypisać przyczynowość, *śiwadwajta* lub *pratjabhidżnia* negują pogląd wedantyków, że czysta i nie posiadająca mocy Świadomość *Brahmana* może być ostateczną przyczyną manifestacji

---

158 *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 46.

159 Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 122.

160 Ibid.

161 *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 47.

świata. Według tego pierwszego, czysta świadomość, której brakuje wolności woli, nie może nigdy powodować tworzenia ani kreacji. Krytyka ze strony *pratjabhidżni* dotycząca relacji stworzenia podanej przez Śankarę zasadniczo sprowadza się do tego: jeśli utrzymuje się, że wszystko co istnieje jest niedualnym i czystym *Brahmanem* to skąd bierze się *maja* lub skąd pochodzi *awidja*? *Adwajtawedanta* spiera się, że postrzegana dualność wynika z działania *maji* i *awidji* o których mówi się, że są bez początku. Dlatego też nie ma prawdziwego wyjaśnienia doświadczenia wielości. W ten sposób *maja* staje się całkowicie niewyrażalna, ponieważ nie można o niej powiedzieć, że należy do *Brahmana*, który z założenia jest czysty i niedualny, ani do niczego innego, ponieważ nie ma nic poza *Brahmanem*. Jak argumentuje Sharma, jeśli według wedantyków doktryna *maji* jest utrzymywana jako niewytłumaczalna poprzez rozum, wydaje się, że nie ma dobrego powodu, aby zaakceptować doktrynę, która zaprzecza podstawowym faktom doświadczenia.[162] Doświadczenia wielości czy dualności są niezaprzeczalnymi faktami i nieuzasadnionym jest utrzymywanie, że te doświadczenia są ostatecznie fałszywe. Według *pratjabhidżni* konsekwencją takiego rozumowania jest to, że świat przez wedantyków jest unieważniany i wyjaśniany zbyt dosadnie. Co więcej, według nich forma niedualności ze strony Śankary przeczy sama sobie i jest zredukowana do dualizmu, jeśli zostanie zmuszona do wniosku, że skutek (świat) jest różny od przyczyny (*Brahmana*). Tylko filozofia, która uważa wszechświat jako nieoddzielny od *Śiwy*, a tym samym za manifestację samego Absolutu, może pozostać ściśle niedualna. Implikacja tego rozumowania ma nadrzędne znaczenie dla statusu świata zjawisk. Ponieważ w przeciwieństwie do *adwajtawedanty*, gdzie wszechświat jest w najlepszym razie jedynie perspektywicznie realny (z perspektywy *samsary* lub *maji*) śiwaici utrzymują, że manifestacje *Śiwy* nie mogą być nierzeczywiste. Tym samym świat jest uważany za w pełni

---

[162] Sharma, *Kashmir Śaivism*, 208

realny, a nie jedynie za iluzję.

Można jednak zastanowić się, dlaczego Absolut ma jakiekolwiek pragnienie, aby się zamanifestować i przywoływać do życia ograniczone doświadczenia wszechświata? Jak już powiedzieliśmy, główną cechą Absolutu według tego systemu jest to, że jest on opisany jako posiadający absolutną i wolną wolę. *Ćiti* jest nazywane *swatantra* co oznacza, że moc Świadomości jest absolutnie suwerenna i posiada nieograniczoną wolną wolę, która nie zależy od żadnych zewnętrznych warunków.[163] W ten sposób druga *sutra* w *Pratyabhijñā Hṛdayaṃ* stwierdza: „Przez moc jej własnej woli (samodzielnie) ona (*ćiti*) rozwija wszechświat na swoim własnym ekranie (tj. w sobie samej jako podstawie wszechświata)".[164] Według tej *sutry* Absolut rozwija wszechświat na swym własnym ekranie wyłącznie dzięki własnej wolnej woli i dlatego nie zależy od żadnej zewnętrznej materialnej przyczyny. Tutaj ponownie Kszemaradża podkreśla fakt że w opozycji do wedanty Śankary, filozofia *pratjabhidżnia* nie wymaga żadnej materialnej przyczyny dla manifestacji wszechświata. Według *pratjabhidżni*, *adwajtawedanta* jest zależna od pojęć *prakryti* lub *maji* jako materialnej podstawy stworzenia. *Ćit* według wedantyków jest uważane za nieaktywne, a więc nigdy nie może ze swego powodu przynieść stworzenia lub kreacje. Tak więc, pisząc „mocą własnej woli", Kszemaradża sugeruje, że *Ćitiśakti* manifestuje wszechświat wyłącznie dzięki własnej mocy i nie potrzebuje żadnego materialnego medium. Gdyby *ćiti* (Boska Moc) była pozbawiona absolutu i wolnej woli, nie byłaby z istoty *ćit* (mocą świadomości) ponieważ *ćit* i wolna wola są nierozłączne.[165] Tak więc, ponieważ samą naturą Absolutu jest objawianie się, to

---

163 Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 126.

164 *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 51.

165 Ibid.

manifestacja wszechświata zależy tylko od Najwyższego Pana (*Śiwy*) i od niczego innego. Należy jeszcze raz podkreślić, że według śiwaitów tylko filozofia, która przypisuje Absolut jako jedyną przyczynę wszechświata, może pozostać ściśle niedualna. Dlatego pierwsze dwie *sutry* odróżniają się od *adwajtawedanty* i innych systemów filozofii indyjskiej argumentacją, że tylko *Paramaśiwa* może być ostateczną przyczyną wszechświata.

Doszliśmy zatem do wniosku, że ostateczną przyczyną wszechświata jest Absolut lub wolna wola *Śiwy*. Wolna wola *Śiwy* jest ważna, ponieważ stworzenie według tego systemu jest opisywane jako wola lub pragnienie do zamanifestowania się przez Pana. Jest tak dlatego, ponieważ Boskość jest opisana jako posiadająca moc wolnej woli lub wolność Świadomości, która wywołuje manifestację wszechświata. Należy również zauważyć, że cokolwiek zamanifestuje się w bycie, nigdy nie traci swojego stanu bycia tym samym, identycznym, swej tożsamości z *Śiwą*.[166] Wszechświat, będący wyrazem *Śiwy*, nigdy nie jest oddzielony od Absolutu. Zgodnie z doktryną *abhasawada* wszystko jest manifestacją *Śiwy* i zawsze jest jednym ze światłem Świadomości. Jeśli manifestacja *Śiwy* byłaby pozbawiona swojej tożsamości ze światłem Świadomości, byłaby prawie nieistniejąca. Przed swoją manifestacją obiekt stanowi jedność z *prakaśą* i nawet po tym, jak został skierowany na zewnątrz, nigdy nie traci swojej zasadniczej natury jako jedność ze światłem Świadomości. Według Sharmy stworzenie według *śiwadwajty* nie powinno być postrzegane jako proces fizyczny, lecz raczej jako ideowy lub mentalny.[167] Stworzenie przedmiotu jest traktowane jako zewnętrzna projekcja idei, która pojawia się w Absolucie. Stworzenie lub kreacja jest zatem materializacją lub uprzedmiotowieniem idei Najwyższego Podmiotu. Stworzenie jest zasadniczo formą samoświadomości,

[166] Sharma, *Kashmir Śaivism*, 209.

[167] Ibid.

poprzez którą *Śiwa* dochodzi do poznania Siebie.[168] Manifestując się jako różne obiekty i przyjmując różne formy, *Paramaśiwa* zdobywa Samowiedzę. Poprzez manifestację, *Śiwa* przyjmuje ograniczoną lub relatywną świadomość. Ale nawet po zamanifestowaniu się jako obiekt, *Śiwa* nigdy nie traci swojej zasadniczej natury. Według *śiwadwajty* jest to jedyne możliwe wyjaśnienie związku między stwórcą a stworzonym. Stworzenie może być rozumiane jedynie jako droga, poprzez którą Najwyższy Pan poznaje siebie poprzez zamanifestowanie się w wielości obiektów. Zatem stworzenie można wyjaśnić jako manifestację podmiotu jako przedmiotu.

Pratjabhidżnia, podobnie jak większość systemów filozofii indyjskich, posługuje się wieloma metaforami i analogiami, aby zilustrować swój opis stworzenia. Jedną z takich metafor jest przykład pawia. Tak jak paw ze wszystkimi swoimi różnorodnymi piórami i kolorami istnieje jako potencjalność w zarodku jaja, podobnie cały wszechświat jest zawarty w *Śakti* Absolutu. Zwróć uwagę na podobieństwo z doktryną *adwajtawedanty* - *satkarjawada* (skutek w przyczynie), oraz na przykłady, których Śankara używał na wsparcie tej teorii. Śankara argumentuje, że tak jak twaróg może być wyprodukowany przez samo w sobie mleko, a nie przez jakąkolwiek inną substancję, taką jak glina, tak samo *maja* musi być wcześniej istniejącym efektem, który w jakiś sposób tkwi w *Brahmanie*. Śankara jest jednak zmuszony do wniosku, że ta doktryna może być prawdziwa tylko z perspektywy świata. Nie można powiedzieć, że *Nirguna Brahman* jest przyczyną świata, ponieważ jest on wewnętrznie obojętny i bez mocy. Inną analogią *pratjabhidżni* do opisania związku pomiędzy twórcą a stworzeniem jest przyrównanie go do procesu twórczego Artysty i nowego dzieła. Kiedy Artysta tworzy nowe dzieło sztuki, takie jak obraz, wiersz lub piosenka, polega to na uzewnętrznieniu lub materializacji idei, która wcześniej

168 Ibid.

zaistniała w świadomości Artysty i była nierozerwalnie z nią związana. Oba te przykłady ilustrują, że kreacji nie należy uważać za coś zupełnie nowego, a jedynie zewnętrzną manifestację tego, co już istnieje wewnętrznie i jest tożsame ze Świadomością. Jednak tworzenie jest nadal uważane za rzeczywisty proces, ponieważ nawet bez żadnej ontologicznej nowości, po rozpoczęciu gry tworzenia i manifestacji, wciąż istnieje generowanie ciągle nowych form i bytów, gdy gra tworzenia i manifestacji już się rozpoczęła.

Uniwersalne tworzenie można również porównać do stanów czuwania i snu jednostki. Gdy osoba się budzi, tworzenie rozpoczyna się od zewnętrznej manifestacji jej idei i przejawów jej aktywności. To przebudzenie jest samym początkiem procesu tworzenia świata i jest niczym innym jak „otwarciem się" (*unmesza*)[169] lub ekspansją (*prasara*) Uniwersalnej Świadomości. Gdy jednostka wraca do snu, wszystkie jej idee i działania dobiegają końca i ostatecznie zostają ponownie wchłonięte wraz z jej samoświadomością. Podobnie, kiedy *Śiwa* doprowadza do rozpadu swojego stworzenia i świat zostaje połączony z powrotem w Uniwersalną Świadomość, jest to wyjaśniane jako sen Absolutu (*nimesza*[170]).[171] Tak więc, gdy *Śiwa* jest przebudzony, świat, który leży w nim ukryty, zostaje powołany do istnienia. Gdy śpi, świat istnieje w nim jako potencjalność i jako taki jest z Nim tożsamy. Innym sposobem, w jaki Sharma wyjaśnia kosmiczne stworzenie wg. *śiwadwajty*, jest manifestacja transcendentalnej mowy.[172] Po pierwsze, słowo powstaje jako myśl w niedualnej jedności Absolutu, a następnie jest rzutowane na zewnątrz jako obiekt. To wywołanie wszechświata lub manifestacja przedmiotu przez podmiot jest porównywane do jogicznego stworzenia, w którym mówi się, że obiekt jest

---

[169] *Unmesza* dosłownie znaczy „otwieranie oka", Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 170.

[170] *Nimesza* dosłownie znaczy „zamykanie oka". Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 165.

[171] Sharma, *Kashmir Śaivism*, 211.

[172] Ibid.

zewnętrzną projekcją myśli Jogina.[173] Można więc powiedzieć, że wszechświat jest zewnętrzną projekcją wewnętrznego życia podmiotu. Inny sposób rozumienia stworzenia według tego systemu jest taki, że stworzenie jest pozornym podziałem absolutnego Podmiotu (*Śiwy*) jako skończonego podmiotu i przedmiotu.[174] Przed stworzeniem zarówno skończony podmiot, jak i przedmiot istnieją nierozerwalnie i wewnętrznie z Uniwersalną Świadomością, ale w trakcie tworzenia pojawiają się one jako różne od siebie i jako oddzielne od Uniwersalnej Świadomości. W rzeczywistości jednak skończony podmiot i przedmiot nigdy nie są tak naprawdę oddzielone od Uniwersalnej Świadomości i zawsze stanowią z nią jedność. Stworzenie jawi się nam jedynie jako podział na podmiot i przedmiot, podczas gdy w rzeczywistości ten podział nigdy nie ma miejsca. Dlatego „stworzenie" jest niczym innym jak pojawieniem się separacji i różnic na ekranie Świadomości. Podobnie zniszczenie jest jedynie zniesieniem różnic i ujawnieniem jedności.[175]

Po rozważeniu stworzenia zgodnie z filozofią *pratjabhidżni*, jesteśmy teraz w stanie porównać je z opisem stworzenia Śankary. Teoria *satkarjawada* wskazuje, że *Brahman* jest podstawą świata w takim stopniu, w jakim nie może świat istnieć niezależnie od *Brahmana*. Trudność dla Śankary polega na wyjaśnieniu, w jakim sensie można powiedzieć, że przyczyna (*Brahman*) wytwarza skutek (świat). Jak świat może wyłonić się z *Brahmana*? Śankara mocno opiera się na stwierdzeniach zawartych w *Upaniszadach*, które twierdzą, że tylko przyczyna materialna (*Brahman*) jest rzeczywista, podczas gdy wszystkie modyfikacje w obrębie *Brahmana* są nierzeczywiste. Prowadzi to Śankarę do postrzegania świata jako fałszywego lub iluzorycznego (*dżagata mithja*). Wedantyści

---

173 Ibid.

174 Ibid, 210.

175 Ibid, 212.

nie mogą utrzymywać teorii stworzenia, według której świat jest realnym skutkiem lub przemianą swojej przyczyny (czyli *Brahmana*), ponieważ oznaczałoby to przypisanie *Brahmanowi* zarówno aktywności, jak i zmiany. Dlatego też muszą utrzymywać, że wszelkie zmiany są złudne i spowodowane *mają* (iluzja) oraz *awidją* (niewiedza). Wedantyści muszą odwoływać się do innej teorii *wiwartawada*, która uważa świat za jedynie pozorną lub iluzoryczną manifestację *Brahmana*. Ta teoria pozwala im utrzymywać, że z perspektywy Brahmana nie zachodzi w ogóle żadna istotna zmiana, wszelkie modyfikacje i zmiany są jedynie pozorami.[176] Wedantyści używają analogii liny-węża, aby zilustrować tę ideę. Błędne postrzeganie węża, który w rzeczywistości jest tylko liną, jest wyjaśniane jako spowodowane ignorancją. Lina nigdy tak naprawdę nie przekształca się ani nie zmienia w węża, nawet jeśli wydaje się być wężem. Podobnie żadna zmiana nie ma miejsca, gdy znana jest prawdziwa natura liny, ponieważ lina nigdy w pierwszej kolejności nie przybrała formy węża. Chodzi tutaj o to, że ani pojawienie się, ani zniknięcie węża nie ma żadnego wpływu na linę lub *Brahmana*.[177] Dlatego błędem jest zakładać, że przyczyna przekształca się w skutek i uważać świat za rzeczywisty skutek lub modyfikację Brahmana. Powodem, dla którego jest to nie do przyjęcia dla wedantystów jest to, że transformacja zasadniczo oznaczałaby modyfikację przyczyny.

Zgodnie z doktryną *abhasawada* ze strony *śiwadwajty* wszechświat jest samomanifestacją immanentnego aspektu *Paramaśiwy*. Doktryna ta jest zasadniczo taka sama jak np. *satkarjawada*, ponieważ argumentuje, że jedyną możliwą przyczyną świata jest *Paramaśiwa*. Według tej filozofii, wszystko przejawione w Świadomości jest ekspresją lub objawieniem *Śiwy*. Filozofia ta nie ma problemu z pełnym uznaniem Absolutu (*Śiwa*) za materialną i sprawczą przyczynę wszechświata. Jedynie

---

[176] Ibid, 216.

[177] Ibid

Uniwersalna Świadomość i nic ponadto ma moc doprowadzania do manifestacji. Ponieważ *Śiwa* ma absolutną wolną wolę, nie potrzebuje żadnego materialnego medium ani zewnętrznego narzędzia, aby powołać do życia cały wszechświat. Według Sharmy oto dylemat *śiwadwajty*: albo świat jest różny od Świadomości i w tym przypadku oznaczałoby to, że nie istnieje (bo nic oddzielnego od Świadomości nie może powstać), albo świat jest nieróżny od Świadomości, ale jak wtedy nazwać jedno przyczyną, a drugie skutkiem?[178] Wyjściem z tego dylematu jest sprecyzowanie, w jakim sensie należy rozumieć przyczynowość. Tutaj to sam *Śiwa* pojawia się w formie wszechświata. Nie ma następstwa przyczyny i skutku, raczej stworzenie jest opisywane jako spontaniczna manifestacja wolnej woli *Śiwy*. Ponieważ twórczy impuls lub chęć tworzenia pojawia się w Boskiej Świadomości, jednocześnie jest rzutowany na zewnątrz jako manifestacja wszechświata. Stworzenie Wszechświata jest więc niczym innym jak ekspansją Świadomości. Świat, który przed zewnętrzną projekcją istnieje jako potencjalność lub ziarno w Boskiej świadomości, nigdy nie traci swojej zasadniczej tożsamości z *Śiwą* i zawsze współistnieje ze Świadomością.

Ważną różnicą między tym opisem stworzenia a opisem *adwajtawedanty* jest to, że w tradycji *Śiwy* znajdujemy próbę dedukcji świata z *Paramaśiwy*. Według *pratjabhidżni* proces stwarzania obejmuje trzydzieści sześć zasad lub aspektów tworzenia, które rozpoczynają się od *Paramaśiwy*, a kończą na podstawowych elementach. Zasady te nazywane są *tattwami* i są one zasadniczo tymi samymi *tattwami* co w filozofii *sankhja*,[179] ale śiwaici dodali *maję*, pięć „przesłon” okrywających jaźń (*kańćuka*)[180] oraz pięć aspektów tego, co znane jest jako czysta ścieżka

---

178 Ibid, 213.

179 *Adwajtawedanta* również akceptuje *tattwy* z *sankhji*, ale z pewnymi modyfikacjami.

180 Są to „pokrycia” generowane przez *maję*, które redukują nieograniczoną naturę *Śiwy* do ograniczonej natury jednostki. Są to *tattwy*: ograniczonej zdolności do działania (*kala* [*kalā-tattva*]), ograniczonej wiedzy (*widja-tattwa*), głębokiego umysłowego przywiązania, pragnienia, tendencji do chwytliwości obiektów (*raga-tattwa*), ograniczonego czasu (*kala* [*kāla-tattva*]) i ograniczonej przestrzeni (*nijati-tattwa*).

(*śuddhadhwan*).[181] Na końcu tego opracowania dołączono załącznik z opisem ewolucji tych *tattw* w porządku malejącym od najwyższych do najniższych. W bardzo uproszczony sposób można podsumować, że *Śiwa* przechodzi przez proces kurczenia się i ograniczania, co ostatecznie skutkuje ograniczonym doświadczaniem świata i skończonej, reinkarnującej się jaźni, alternatywnie w znany nam potoczny sposób, opisywanej jako osobowe „ja” lub używając tradycyjnego nazewnictwa jako *dźiwa*. Wszystkie *tattwy* można podzielić na trzy grupy w zależności od ich natury: czyste, czyste-nieczyste i nieczyste. Pierwsze pięć *tattw*; *Śiwa*, *Śakti*, *Sadaśiwa, Iśwara, Śuddhawidja*, odpowiada pięciu mocom Absolutu i reprezentuje to, co jest nazywane czystym porządkiem stworzenia, ponieważ są one manifestowane bezpośrednio z zasadniczej natury *Śiwy* i jako takie są wolne od ograniczeń. Następujące po czystych sześć następnych *tattw* reprezentuje ograniczające zasady indywidualnego „ja” i są nazywane czystym-nieczystym stworzeniem, ponieważ tutaj prawdziwa natura rzeczywistości i jaźni są przesłonięte przez manifestację *maji*. Pozostałe *tattwy* nazywane są nieczystym stworzeniem, ponieważ ich istnienie zależy całkowicie od *maji*.

Podsumowując, w celu nadania sensu stworzeniu i temu, dlaczego w ogóle ono występuje, filozofia *pratjabhidżni* również uważa stworzenie za zabawę (*lila*) lub samozabawę Absolutu.[182] Naturą Absolutu jest manifestowanie się jako skończony a przez to oddawanie się grze ukrywania i ujawniania Jego zasadniczej natury. Dlatego też samowolnie przybiera ograniczoną formę, zapominając przy tym o swojej zasadniczej naturze i staje się ograniczoną istotą. Co wydaje się paradoksalne — tylko poprzez ten proces Absolut może uświadomić sobie swoją

181 Muller-Ortega, *Aspects of Jīvanmukti in the Tantric Śaivism of Kashmir*, 200. Tabelka z pięcioma aspektami czystej ściezki – *śuddhadhwan* – na końcu całego tekstu.

182 Sharma, *Kashmir Śaivism*, 234.

prawdziwą naturę i poprzez to powrócić do Siebie. Zarówno *adwajtawedanta* jak i *pratjabhidżnia* dążą do wyjaśnienia relacji pomiędzy jednością a wielością. Według *adwajtawedanty* wielość staje się tajemnicą, ponieważ nie może istnieć żaden rzeczywisty związek między *Brahmanem* a światem (założenie przyjęte przez Gaudapadę a później Śankarę jest takie, że zmiana jest oznaką nierzeczywistości i rzeczywiste musi być to, co się nie zmienia). Stworzenie i świat są zatem uważane za iluzoryczny twór. Filozofia *pratjabhidżni* zajmuje się pytaniem, w jaki sposób jedność może pojawiać się jako wielość, a jednocześnie pozostawać jednym. Z jej punktu widzenia stworzenie staje się realnym procesem, samoistnie kreującym się przez Absolut. Dlatego zarówno stworzenie, jak i świat należy uznać za realne.

2.4 Zniewolenie[183] i wyzwolenie

Pytanie co stanowi zniewolenie i wyzwolenie według filozofii *pratjabhidżnia* jest ściśle związane z kwestią stworzenia i świata. Podobnie jak w *adwajtawedancie* Śankary, trudność w wyjaśnieniu zjawiska zniewolenia polega na utożsamieniu indywidualnego ja (*dżiwa*) z Absolutem (*Śiwa*). Pojawia się pytanie, dlaczego istnieje np. prywatne doświadczenie zniewolenia i wynikających z tego konsekwencji, skoro podstawowa natura osoby jest identyczna z *Śiwą*. Podobnie jak w przypadku doświadczenia świata wielości, doświadczenie zniewolenia i cierpienia jest niezaprzeczalne. A jednak pytanie należy rozważyć, czy niewola jest, mówiąc metafizycznie,

[183] Opisywane terminami: *paśu* (odnosi się do „związanych dusz”), *mala* (odnosi się m.in. do „nieczystości” i są one trojakie i wspólne dla *śajwasiddhanty* i śiwaizmu kaszmirskiego), *bandha* (odnosi się do „związanego” stanu żywych istot)

rzeczywista czy nierzeczywista. Jeśli niewola jest prawdziwa, pojawia się pytanie, jak się z niej wydostać? Jeśli niewola jest nierzeczywista, to dlaczego i jak w ogóle się pojawia? Według Śankary niewola i transmigracja są realne tylko z empirycznego punktu widzenia (tak samo jak stworzenie i świat). Według niego w rzeczywistości nie ma czegoś takiego jak niewola i zawsze jesteśmy wyzwoleni, lecz z powodu działania *maji* lub *awidji* (ignorancji) nie dostrzegamy naszej prawdziwej natury. Śankara mówi nam, że ta niewiedza nie ma początku i jest odpowiedzialna za nasz błędny pogląd na rzeczywistość i nas samych. Wg. Śankary sama wiedza o tożsamości między *Atmanem* a *Brahmanem* jest tym, co przynosi wyzwolenie i wydobywa nas z doświadczenia niewoli.

Zniewolenie i wyzwolenie mają zupełnie inny wyraz w tradycji *śiwadwajty*. Zgodnie z tą tradycją, jedynym sposobem na wyjaśnienie niewoli jest pojmowanie jej jako samowolnego Boskiego procesu.[184] W istocie, to z powodu wolnej woli *Śiwy*, Absolut przyjmuje ograniczoną formę i przejawia się jako skończony. Sharma wyjaśnia niewolę zgodnie z tradycją *śiwadwajty* w następujący sposób:

W podejściu *Śiwy*, niewola jest pojmowana jako samoograniczanie się. Ze względu na swój swawolny, żartobliwy charakter absolut dobrowolnie akceptuje ograniczenie samoświadomości, co rodzi ograniczone pragnienia. Z powodu tych ograniczonych pragnień skończona jaźń wykonuje różne skończone działania i doświadcza ich wynikowych owoców. W związku z tym, łańcuch karm prowadzi jednostkę z niewoli do niewoli. Tak więc prawdziwą przyczyną niewoli jest zapomnienie o sobie, które jest spontaniczną manifestacją Boskiej wolności. Innymi słowy, zniewolenie ma miejsce wtedy, gdy absolutna samoświadomość manifestuje się jako skończona lub ograniczona.[185]

---

184 Sharma, *Kashmir Śaivism*, 324.

185 Sharma, *Kashmir Śaivism*, 328.

Tak więc w procesie manifestowania się jako ograniczona, co jest wyrazem Boskiej wolnej woli, Jaźń (*Śiwa*) zapomina o swojej prawdziwej naturze i staje się istotą ograniczoną i podlegającą transmigracji. Według Abhinawagupty; „(Pan) tak samo mówi w *Mālinīvijayatantra*[186] (gdzie oświadcza), że: Pogląd (mędrców) jest taki, że nieczystość (*mala*) (która plugawi duszę), w rzeczywistości (jest tylko) ignorancją, będąc przyczyną kiełkowania *samsary*."[187]

W systemie *Śiwy*, ograniczające warunki, które zasłaniają esencjonalną naturę Jaźni, nazywane są zanieczyszczeniami lub w oparciu o tradycyjne słownictwo zbiorczym terminem – *mala*.
Wg. *agam*, istnieją trzy zakresy *mala* lub zanieczyszczeń:
anawamala (subtelna „atomowa nieczystość", wywołująca u *Śiwy* pogląd, że jest On niedoskonały),
majijamala (subtelna „konstruktywna nieczystość", wywołująca u *Śiwy* pogląd różnicy w tym, co jest całkowicie niedualne) oraz
karmamala (rażąca „nieczystość działań", wywołująca u *Śiwy* pogląd, że jest On ograniczonym wykonawcą ograniczonych działań).[188]
Anawamala jest podstawową przyczyną niewoli, ponieważ reprezentuje ona wrodzoną ignorancję co do zasadniczej natury jednostki jako *Śiwy*. *Anawamala* jest zatem ostateczną przyczyną naszej duchowej ignorancji. Jest to najsubtelniejsza nieczystość z tych trzech i to z powodu właśnie tego ograniczającego warunku jednostce wydaje się, uważa się ona za „niedoskonałą" lub „niekompletną". *Anawamala* jest ograniczeniem wynikającym z procesu kurczenia się, ograniczania się Uniwersalnej Świadomości (*Śiwy*) do stadium skończonego atomowego „ja" (*anu*[189]).

---

186 *Mālinīvijayatantra* - https://archive.org/details/srmalinivijayav00abhi/mode/2up

187 "Tantrāloka-chapter-1", 6.

188 Muller-Ortega, *Aspects of Jīvanmukti in the Tantric Śaivism of Kashmir*, 200.

189 *anu* znane jest również jako *ćidanu* co Sen Sharma tłumaczy jako „duchowa monada". Sen Sharma, *The Philosophy of Sādhanā*, 47.

Nawet w stadium „niewoli" indywidualna jaźń jest *Śiwą*, lecz w skurczonej lub ograniczonej formie. Utrzymuje to m.in. Kszemaradża w czwartej *sutrze Pratyabhijñā Hṛdayaṃ*: „Również (indywidualny) doświadczający, u którego *ćiti* lub świadomość jest skurczona, ma wszechświat (jako swoje ciało) w skurczonej formie."[190] Według Kszemaradży implikacją tej *sutry* jest to, że jednostka jest identyczna z *Śiwą*, którego ciałem jest wszechświat, ale pojawia się w skurczonej formie. Ta *sutra* opisuje związek pomiędzy indywidualną *dźiwą* jako mikrokosmosem a ciałem *Śiwy* (wszechświatem) jako makrokosmosem. Zwróć uwagę na kontrast ze zrozumieniem przez Śankarę relacji *Atman-Brahman*. Śankara odrzuca pojmowanie indywidualnego Ja (*Atman*) jako będącego częścią *Brahmana*, ponieważ *Brahman* jest niepodzielny. Zamiast tego pojmuje *Atmana* jako będącego *Brahmanem* w swojej całości. Według *pratjabhidżni*, jednostka jest kompletnym obrazem *Śiwy*, ale pojawia się w ograniczonej skali makrokosmosu. Stąd, zgodnie z tą filozofią i w przeciwieństwie do *adwajtawedanty*, znajdujemy wyjaśnienie procesu indywidualizacji - odrębności. Tutaj wyjaśnieniem niewoli jest to, że kiedy dominuje ograniczenie, Świadomość kurczy się i staje się indywidualną świadomością. Doświadczenie podmiotowości jest więc rzeczywiste. Ponieważ esencjonalna natura *Śiwy* jest przesłonięta lub nie objawia się, *dźiwa* uważa się za oddzielną i odrębną od strumienia Uniwersalnej Świadomości. Ponieważ *anawamala* jest bezpośrednim wynikiem aktu samoograniczenia się przez *Paramaśiwę*, mówi się, że jest to kardynalną malą (*mulamala*) i warunkiem wstępnym zaistnienia pozostałych *mal* (*majijamali, karmamali*).[191] W narzuconej sobie grze, która zaciemnia i ukrywa esencjonalną naturę *Paramaśiwy*, Absolut zapomina o swojej prawdziwej naturze i wyobraża sobie siebie jako ograniczoną istotę, jako relatywny byt: „W wyniku ograniczenia *Śakti*, rzeczywistość, która jest całą

---

190 Kszemaradża w Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 55.

191 Sen Sharma, *The Philosophy of Sādhanā*, 47.

świadomością, staje się zakrytym *malami* ‘*samsarynem*’ (*samsarynem* czyli w znaczeniu: kimś przyziemnym, światowym, transmigrującym - osobą odradzającą się [w innym ciele])”.[192] To zapomnienie o Jego zasadniczej naturze objawia się jako utrata wolności (*swatantrja*) i utrata mocy wiedzy (*dźńatrytwa*).[193] *Śiwa*, który zasadniczo ma nieograniczoną naturę, staje się ograniczoną transmigrującą istotą i zaczyna postrzegać Siebie jako niedoskonałego. Gdy moc Wiedzy *Śiwy* jest ograniczona, powstaje *majijamala*, subtelne zanieczyszczenie wywołane przez *maję*, które tworzy dualizmy i zróżnicowania. Wszechwiedza *Śiwy* zostaje zredukowana do skończonej i ograniczonej wiedzy. Kiedy Wszechmoc *Śiwy* staje się ograniczona, skutkuje to ograniczeniem mocy działania znanym jako *karmamala*. *Karmamala* jest tym, co daje początek wrażeniom przyjemności i bólu i jest odpowiedzialne za redukcję wszelkiej aktywności do ograniczonych działań. Jest to jednak ograniczenie tych pierwotnych mocy a nie ich całkowita utrata. Jak pisze Kszemaradża; „Nawet w tym stanie (empirycznej jaźni) on (jednostka) wykonuje pięć *krytja* (czynów) tak jak On (tj. jak *Śiwa*)”.[194] Według tej sutry jednostka nadal ma sprawczość, taką jak *Śiwa*. *Śiwa*, którego zasadniczą naturą jest wiedza i działanie, zawsze wykonuje pięć działań: emanacji (kreacja, stwarzanie) (*sryszti*), ponownego wchłonięcia (wycofanie) (*sanharana*), ukrycia (rozpad wszechświata) (*wilaja*), utrzymania (*sthiti*) i łaski (*anugraha*).[195] Ale nawet w stanie niewoli, jednostka, która jest identyczna z *Śiwą*, wciąż wykonuje te czyny, ale z ograniczoną mocą Świadomości. „Zniewolenie” jest więc tylko świadomością rzekomego ograniczenia i

---

192 Kszemaradża w Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 71.

193 Sharma, *Kashmir Śaivism*, 328.

194 Kszemaradża w Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 73.

195 Kiedy te pięć działań (*krytja*) jest wykonywanych na skalę kosmiczną, *Śiwa* dokonuje z Siebie emanacji Uniwersum, utrzymuje go, a następnie ponownie wchłania w siebie tylko po to, aby tem proces mógł być powtórzony ponownie. Ten cykl nazywany jest *kalpą*. Proces ten powtarza się w nieskończoność i dlatego proces kosmiczny nie ma końca. Czyn piąty odnosi się do aktu łaski Śiwy (*anugraha*), który obdarza wyzwoleniem wszystkie związane istoty. Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 119

niedoskonałości: „Być *samsarynem* oznacza dać się zwieść własnym mocom z powodu niewiedzy względem (autorstwa pięciorakiego aktu)”.[196] Zatem niewola jest niewiedzą o własnym autorstwie nt. wymiemnionych wcześniej pięciu działań. Według Kszemaradży, ci, którzy rozmyślają nad tym, analizują to, kontemplują na ten temat, co ma miejsce w ich indywidualnym doświadczeniu, mówi się że są wyzwolonymi właśnie w tym życiu: „Zdobywając pełną wiedzę o tym (tj. o autorstwie pięciorakiego aktu Jaźni), sama w sobie *ćitta* (tj. indywidualna świadomość) poprzez ruch do wewnątrz staje się *ćiti* (tj. uniwersalną świadomością) poprzez wznoszenie się do stanu (stanu rzeczy lub rangi) *ćetany* (*ćetana* - „świadomy” czyli świadomy element, świadomy stan).[197] Wyzwolenie, według tego systemu, jest wiedzą lub rozpoznaniem swojej zasadniczej natury jako *Śiwy*.

Według Kszemaradży rozpoznanie własnej tożsamości z *Śiwą* i wiedza, że świat jest jedynie wyrazem podstawowej natury Świadomości, wprowadza aspiranta w głębsze stany świadomości, które ostatecznie prowadzą do wyzwolenia.[198] Najwyższym celem tej filozofii jest „Świadomość *Śiwy*”, która jest opisywana jako stan, w którym cały świat jawi się jako Jaźń lub *Śiwa*. Jest to stan jedności-świadomości i jest opisywany jako natychmiastowa samoświadomość, „czysta samoświadomość siebie”. (lub bawiąc się słowami i by nie popadać w oskarżenia o promowanie „egoizmu”: „czysta samoświadomość bytu”).

Jest to ostatecznie doświadczenie jedności i błogości, w którym indywidualna świadomość (*Ćitta*) jest doświadczana już jako Uniwersalna Świadomość (*Ćit*). Zanim zakończymy naszą dyskusję na temat niewoli i wyzwolenia według

---

196 Kszemaradża w Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*, 78.

197 Ibid, 85.

198 Ibid, 75.

filozofii *pratjabhidżnia*, powinno być jasne, że w tej tradycji wiedza o własnej tożsamości z *Śiwą* nie jest zakorzeniona jedynie w intelektualnym zrozumieniu, lecz i w mistycznym urzeczywistnieniu tej tożsamości.[199] Duchowe praktyki (*sadhany*) są istotnymi i pomocnymi aspektami w osobistych dążeniach aspiranta. Jednakże samo doświadczenie wyzwolenia wg. *pratjabhidżni* następuje dzięki spontanicznemu (spontanicznemu, czyli doświadczeniu nie będącemu „osiągnięciem", rezultatem wysiłku w oparciu jakichś przyczynowe zamierzone prywatne, ukierunkowanych „na cel" działnia aspiranta) *śaktipatowi* (*śaktipāta, shaktipat-शक्तिपात*), który to termin oznacza „zejście mocy / energii" jako akt bezpośredniego przekazu Boskiej łaski (*anugraha*) dla aspiranta.

System ten został pierwotnie sformułowany przez Somanandę, którego Abhinawa czcił jako nauczyciela, który jako pierwszy sformułował (ale bez szczegółowego zdefiniowania) tę „praktykę", która jest jak „brak praktyki". Abhinawagupta w swoim czasie nauczał ścieżki łaski mającej swój początek w samym *Siwie*. Tak zwana „ścieżka" zaczyna się doświadczeniem *śaktipatu*, przy którym prywatne oddanie w kierunku tej ścieżki czy filozofii zwykle, już jako efekt, przejawia się jako wstępne zaufanie w *Śiwę*, lub w nauki z tym związane oraz np. pragnienie bycia zainicjowanym lub/i instruowanym w wiedzy nt. *Śiwy* itp. Ścieżka „podąża" dalej stając się stopniowo coraz mocniejszym przekonaniem o własnej tożsamości z *Śiwą*, skutkując np. coraz większym oddaniem. Samą kulminacją jest powstanie najwyższej lub intuicyjnej wiedzy, *pratibha*. Ten ostateczny wyzwalający wgląd przynosi doświadczenie tożsamości z *Śiwą* (czyli po prostu innymi słowy – tożsamości siebie z Uniwersalną Świadomością) lub określając to zgodnie z tradycyjną terminologią - „zanurzeniem" w *Śiwie* (*samaweśa*) oraz błogim, pełnym oddaniu. W niedualnych ramach systemu wg.

199 Muller-Ortega, *Aspects of Jīvanmukti in the Tantric Śaivism of Kashmir*,192.

Abhinawagupty, „środek do celu” – czyli sama w sobie wiedza – jest również i celem, a podmiot – czyli wielbiciel – łączy się z obiektem swej tęsknoty poprzez uświadomienie sobie, że są identyczni.
W tym kontekście to co określa się terminem – *oddanie*, może być jedynie mocą łaski Pana, ostatecznie bez przyczyn i bez odbiorcy innego niż *Śiwa*, który postanawia obdarzyć się łaską i wyzwolić samego siebie.[200]

Zakończenie

Po rozważeniu metafizyki zarówno *adwajtawedanty* Śankary, jak i filozofii *pratjabhidżnia*, wróćmy teraz do kwestii *dźiwanmukti* (żyjące wyzwolenie). Celem artykułu było zbadanie związku między rozumieniem świata a wyzwoleniem według tych dwóch filozofii. Chociaż istnieje kilka podobieństw między tymi filozofiami, ponieważ obie potwierdzają jedną zasadniczą niedualną rzeczywistość, istnieją również wyraźne różnice w sposobie, w jaki pojmują tę rzeczywistość. W konsekwencji, mają one odmienne zrozumienie natury Absolutu, świata, niewoli i wyzwolenia. Historycznie, pojęcie żyjącego wyzwolonego, przynajmniej w *adwajtawedancie*, było problematyczne, przez niektórych potwierdzane, a przez innych odrzucane (na przykład przez Ramanudżę). Pojęcie *dźiwanmukti* jest interesujące, ponieważ oferuje perspektywę zrealizowania najwyższej doskonałości i wolności właśnie w tym życiu. Jako takie stanowi alternatywę względem innych koncepcji „wyzwoleń”, spotykanych w religiach świata, gdzie wolność jest możliwa, ale i dopiero po śmierci ciała (co zasadniczo jest już jedynie nieweryfikowalnym założeniem). Implikacją wyzwolonego

200 Moje nieopublikowane (2023 r.) tłumaczenie - Alberta Ferrario, *Grace in degrees: Śaktipāta, devotion, and religious authority in the Śaivism of Abhinavagupta* https://repository.upenn.edu/dissertations/AAI3721601/

za życia jest idea człowieka żyjącego w stanie, który przekracza ograniczenia zwykłego doświadczenia, a jednocześnie doświadcza i uczestniczy w świecie. Pytanie brzmi, czy metafizyka *adwajtawedanty* Śankary i filozofii *pratjabhidżnia* mogą wspierać taki stan bytu.

Nasze rozważania w oparciu o założenia ze strony *adwajtawedanty* doprowadziły nas do wniosku, że stworzenie i świat są uważane jako iluzoryczne manifestacje *Brahmana*. Wyzwolenie według środków Śankary, to bezpośrednie poznanie *Brahmana* i zjednoczenie się z tą wszech przenikającą, niezmienną, niepodzielną, samoświecącą rzeczywistością. Fundamentalnym założeniem, na którym *adwajtawedanta* opiera całą swoją filozofię, jest idea, że wszelkie fenomenalne doświadczenia, w tym doświadczanie świata i aparatu ciało-umysł związanego z *dźiwą* wynika z niewiedzy (*awidja*). Jeśli tak jest, to wydaje się, że Śankara jest zmuszony do konkluzji, że zjawiskowy świat oraz ciało i umysł wyzwolonej istoty, muszą zniknąć w tym samym momencie, w którym usunięta zostaje ignorancja. Wtedy wyzwolenie według Śankary pociągałoby za sobą unieważnienie tak ciała, jak i umysłu, a wyzwolenie za życia byłoby niemożliwe. Z pewnością tak się wydaje, gdy Śankara stwierdza, że w momencie gdy iluzja jest skorygowana i zrealizowało się *Brahmana* wszystkie efekty *maji* są uważane za nierealne „niczym miraż na pustyni". Następnie, gdy *Brahman* jest poznany (*brahmadźńana*) i gdy ktoś zrealizował jedność Jaźni z *Brahmanem*, ignorancja i jej skutki powinny zostać usunięte. Mimo tego wszystkiego, mówi się, że Śankara jednak wspierał ideę, że wyzwolenie jest możliwe właśnie w tym życiu. Chociaż termin *dźiwanmukti* stał się terminem technicznym dopiero w późniejszej tradycji, znajdujemy jedno odniesienie do tego terminu w komentarzu Śankary do *Bhagawadgity*, gdzie pisze on (6:27): „Najwyższa błogość zaprawdę przychodzi do tego jogina, którego umysł jest całkiem spokojny, którego namiętność jest wyciszona, który

który stał się *Brahmanem*, który jest bez skazy".[201] W swoim komentarzu Śankara używa słowo *dźiwanmukta* (*jīvanmukta*), które tłumaczymy jako „człowiek, którego dusza została wyzwolona za życia". Uczeni *adwajtawedanty* starali się unikać tej pozornej sprzeczności między pojęciem wyzwolenia a ideą *dźiwanmukty* czyli istoty już wyzwolonej i będącej w świecie. Na przykład Radhakrishnan argumentuje, że chodzi nie tyle o negację świata, ile raczej o reinterpretację świata. Według niego *moksza* dla Śankary nie oznaczała zniknięcia świata ani „anihilację wszelkiej różnorodności".[202] Oznacza to raczej, że osoba wyzwolona widzi świat z odmiennej perspektywy. Według Lada, obiekcje przeciwko możliwości zaistnienia *dźiwanmukty* opierają się na nieporozumieniu. Ponieważ według Śankary wyzwolenie oznacza jedynie poznanie swojej prawdziwej natury jako *Brahmana* i usunięcie ignorancji nie ma konfliktu pomiędzy wyzwoleniem a wcieleniem. Jeśli jednak świat jest wytworem ignorancji, to jak może nadal istnieć po urzeczywistnieniu wiedzy o *Brahmanie*? Wydaje się, że wiedza i niewiedza wzajemnie się wykluczają, tak że niemożliwe jest ich współistnienie. Przynajmniej tak to wygląda w analogii do liny i węża. Kiedy znana jest prawdziwa natura liny, iluzja węża zostaje usunięta. Tak więc z metafizycznego punktu widzenia wydaje się więc, że trudno pogodzić ideę *dźiwanmukti* z rozumieniem wyzwolenia przez Śankarę jako anulowania wszystkich skutków niewiedzy.[203]

---

201 *The Bhagavad-Gītā with the Commentary of Śrī Śaṅkarācārya*, 180.

202 Sarvepalli Radhakrishnan, *The Vedānta According to Śamkara and Rāmānuja*, (Woking: Unwin Brothers, Ltd, 1927), 149.

203 Należy zauważyć, że według Nelsona najważniejszym argumentem oferowanym przez Śankarę na rzecz żyjącego wyzwolonego jest wyjaśnianie tego pojęcia w kategoriach teorii *karmy*. Słowo *karma* oznacza „czyn", „pracę" lub „działanie" i jest używane w filozofii indyjskiej w odniesieniu do działania, które wytwarza w osobie dyspozycje lub wrażenia (*sanskary*) u osoby determinując jej przyszłe działania. Zgodnie z tym założeniem, doświadczanie jest spowodowane karmą. Pewna karma żywej wyzwolonej istoty nadal istnieje po urzeczywistnieniu lub poznaniu *Brahmana*. Sugeruje to, że żywa wyzwolona istota nadal podlega skutkom i ograniczeniom karmy. Ponieważ takie wyjaśnienie nie jest tak bardzo dowodem ontologicznym, a jego celem jest zbadanie, czy pojęcie *dźiwanmukti* można pogodzić z metafizyką Śankary, zdecydowałam się nie brać tego pod uwagę. Nelson, *Living Liberation in Śankara and Classical Advaita*, 26.

Z kolei w filozofii *pratjabhidżnia*, nie ma napięć między rozumieniem świata a ideą wyzwolenia za życia, ponieważ uważa się świat za w pełni realny. Opis wyzwolonego stanu różni się więc zasadniczo od opisu z *adwajtawedany*. Kszemaradża pisze; „Gdy błogość *ćit* jest osiągnięta, istnieje stabilność świadomości tożsamości z *ćit*, nawet podczas doświadczania ciała itd. Ten stan to *dżiwanmukti* (tj. *mukti* nawet za życia)".[204] Wyzwolenie według tej filozofii jest stanem, w którym wielkie piękno lub wspaniałość *Śiwy* (tj. Uniwersalnej Świadomości) jest widoczna, a wyzwolona jednostka postrzega cały świat jako odbicie własnej Jaźni. Dlatego *dżiwanmukta* jest opisywany jako osoba, która promieniuje radością i szczęściem i jest w idealnej zgodzie ze światem. Filozofia *pratjabhidżnia* odnosi się do życia w wyzwoleniu opisanego terminem *dżagadananda*, czyli stanu, w którym urzeczywistnia się błogość wszechświata i wiadomo, że jest on wyrazem wspaniałości *Śiwy*. Ten opis idealnego stanu wyraźnie kłóci się z introwertyczną postawą kontemplacyjną *adwajtawedanty*, gdzie świat jest doświadczany jako fałszywy (*dżagata mithja*). Implikacja jest taka, że wyzwolona istota nie musi wyrzekać się świata i stronić od niego, lecz raczej można być wyzwolonym i doświadczać najwyższej błogości właśnie w tym życiu.

---

[204] Kszemaradża w Singh, *Pratyabhijñāhṛdayaṃ*,91.

Dodatek: 36 *tattw*

36 *tattw* na podstawie Paula Mullera-Ortegi w *Aspects of Jīvanmukti in the Tantric Śaivism of Kashmir*, strona 201.

Ucieleśnione oświecenie w kaszmirskiej tantrze
Aspekty *dźiwanmukti* w tantrycznym kaszmiskim śiwaizmie

[„w dół” - proces kurczenia się i ograniczania Uniwersalnej Świadomości (*Śiwy*) do stadium skończonego „ja”
„w górę” – odwrotnie proces ekspansji (*prasara*) z powrotem w Uniwersalną Świadomość (*Śiwy*)]

Tattwa - Zasada — *Pramatry* - doświadczający

Paramaśiwa transcendentny Najwyższy *Śiwa*

Śuddhadhwan: Czysta Ścieżka („przyjemności czystego wszechświata”)

1. *Śiwa*		Głębia 7. Śiwa *AHAM*
2. *Śakti*	Moc	
3. *Sadaśiwa*	*Odwieczny Śiwa*	Głębia 6. Mantra *Maheśwary* Wielki Władca Mantr *AHAM-IDAM*
4. *Iśwara*	Pan	Głębia 5. *Mantreśwara* najwyższy władca mantr *IDAM-AHAM*
5. *Śuddhawidja*	Wiedza Bez Skaz	Głębia 4. *Mantra AHAM-AHAM-IDAM-IDAM*

Iluzja i pięć przesłon (*kańćuka*)

6. *Maja*	Iluzja	Głębia 3. *Widźńanakala* Pozbawiony percepcji

		empirycznej egzystencji z powodu wyższej wiedzy(*AM*)
7. *Kala* (*kalā*)	Ograniczona Skuteczność	Głębia 2. *Pralajakala* Pozbawiony percepcji z powodu rozpadu (*AM*, *MM*)
8. *Widja*	Ograniczona Wiedza	
9. *Raga*	Pożądanie, Chwytliwość Obiektów	
10. *Kala* (*kāla*)	Ograniczony Czas	
11. *Nijati*	Ograniczona Przestrzeń	

---

12. *Purusza*	Nieskończenie Wiedzący Podmiot	Głębia 1. *Sakala* postrzeganie (*AM*,*MM*,*KM*)
13. *Prakryti*	Pierwotna Materia	
14. *Buddhi*	Rozum, Intelekt, Umysł	
15. *Ahankara*	Identyfikacja do własnego „ego”	
16. *Manas*	Postrzegający Umysł	
17-21. *Buddhindrija*	5 zdolności zmysłowych	
22-26. *Karmendrija*	5 zdolności działania	
27-31. *Tanmatra*	5 subtelnych elementów	

32-36. *Mahabhuta* 5 elementów materii

---

3 obszary zanieczyszczenia *mala*

anawamala	„atomowa nieczystość" (*AM*)
majijamala	„konstruktywna nieczystość” (*MM*)
karmamala	„nieczystość działań” (*KM*)

BIBLIOGRAFIA

Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya. tłum. Swami Gambhirananda, Calcutta: Advaita Ashrama,1965.
Brooks, Richard. 'The Meaning of Real in Advaita Vedānta', *Philosophy East and West*, Vol.19, No. 4, Oct. 1969, str.385-398.

Chatterji, Jagadish Chandra. *Kashmir Shaivaism, Albany*: State University of New York Press, 1986.

Deutsch, Eliot. *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu: East-West Centre Press, 1969.

Deutsch, Elliot & Van Buitenen, Johannes Adrianus Bernardus. *A Source Book of Advaita Vedānta*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1971.

Devanandan, Paul David. *The Concept of Māyā*, London: Lutterworth Press,1950.

Dyczkowski, Mark S.G. *The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*, New York: State University of New York Press, 1987.

Feuerstein, Georg. Tantra: *The Path of Ecstasy*, Boston: Shambhala Publications, 1998.

Flood, Gavin. *An Introduction to Hinduism*, 1. wyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Fort, Andrew O. *Jivanmukti in Transformation: Embodied Liberation in Advaita and Neo-Vedanta*, Albany: State University of New York Press, 1998.

Fort, Andrew O i Mumme, Patricia. (red.) *Living Liberation in Hindu Thought*, Albany: State University of New York Press, 1996.

Hume, Robert Ernest. *The Thirteen Principal Upanishads*. London: Oxford University Press, 1921.

Krishna Warrier, A.G. *The Concept of Mukti in Advaita Vedānta*, Madras: University of Madras, 1961.

Lad, Ashok Kumar. *A Comparative Study of the Concept of Liberation in Indian Philosophy*, Burhanpur: Gindharlal Keshavdas, 1967.

Muller-Ortega, Paul E. *The Triadic Heart of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*, Albany: State University of New York Press, 1989.

Muller-Ortega, Paul E. “Aspects of Jīvanmukti in the Tantric Śaivism of Kashmir” in *Living Liberation in Hindu Thought* ,eds. Andrew O. Fort i Patricia Mumme, Albany: State University of New York Press, 1996.

Nelson, Lance E. “Living Liberation in Śankara and Classical Advaita: Sharing the Holy Waiting of God” in *Living Liberation in Hindu Thought*, eds. Andrew O. Fort i Patricia Mumme, Albany: State University of New York Press, 1996.

Nisargadatta, Sri Maharaj. *I am That*, Durham,NC: The Acorn Press, 2005.

Oldmeadow, Harry. “Sankara's doctrine of Māyā”, *Asian Philosophy: An international Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Tom 2, Wydanie 2, 1992, str. 131-146.

Pratyabhijñāhṛdayaṃ (*The Secret of Self-recognition*), tłum. ze wstępem i notatkami Jaideva Singh, 4. wyd. (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1982.

Radhakrishnan, Sarvepalli. “The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya”, *International Journal of Ethics*, Tom 24, Nr. 4, lipiec 1914, str. 431-451.

Radhakrishnan, Sarvepalli. *The Vedānta According to Śamkara and Rāmānuja*, Woking: Unwin Brothers, Ltd, 1927.

Sensharma, Deba Brata. *The Philosophy of Sādhanā: With Special Reference to the Trika Philosophy of Kashmir*, (Albany: State University of New York Press, 1990).

Sharma, L.N. *Kashmir Śaivism*, Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1972. 6565
Singh, Jaideva. *Siva Sutras* (“The yoga of Supreme Identity”). Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1979.

Skoog, Kim. “Is the Jivanmukti state possible? Rāmānuja’s Perspective,” w *Living Liberation in Hindu Thought*, red. Andrew O. Fort i Patricia Mumme, Albany: State University of New York Press, 1996.

Sri Sankara’s Vivekachudamani, tłum. Acharya Pranipata Chaitanya, Tamil Nadu, Tiruchengode Chinmaya Mission, 2012,

str.249. Natknąłam się na to tłumaczenie słowo po słowie i jest to tłumaczenie dokładniejsze niż tłumaczenie wykonane przez Swami Prabhavanandę i Christophera Isherwooda.

“Tantrāloka-chapter-1”, tłum. Mark Dyczkowski, http://www.anuttaratrikakula.org/ (dostęp 15 lipca 2015 r.)

The Bhagavad-Gītā with the Commentary of Śrī Śaṅkarācārya, tłum. A. Mahādeva Śāstri, Mysore: The G.T.A. Printing Works, 1901.

The Hymns of the Rgveda, tłum. R. Griffith, Kotagiri: 1896.

Viveka-Chudamani (“Shankara’s Crest-Jewel of Discrimination: Timeless Teachings on Nonduality”), [Kindle Edition] tłum. Swami Prabhavananda i Christopher Isherwood, Hollywood: Vedanta Press,1975 (oryginał 1947). Pobrane z: Amazon.com

Wilberg, Peter.*The Awareness Principle: A radical new philosophy of life, science and religion*, New Gnosis Publications, 2007

NARZĘDZIA:

https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/tamil/
https://www.editpad.org/tool/pl/paraphrasing-tool
https://www.onlinetranslationpro.com/english-to-sanskrit-translation
https://www.ushuaia.pl/transliterate/
https://www.wisdomlib.org/
https://www.ushuaia.pl/transliterate/
http://aztekium.pl/find.py?lang=pl
https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/macdonell/

Podręczna Transliteracja:

(*Īśvara Pratyabhijñā Kārikā -ईश्वर प्रत्यभिज्ञा कारिका*) dzieło
(*Muṇḍaka Upaniṣad-मुण्डकोपनिषद्*)
(*Pratyabhijñāhṛdayam-प्रत्यभिज्ञा हृदयम*) dzieło
(*sadasadlakṣaṇa-?*)
(śaktyjska *tantra*, tantryczny śaktyzm)
(*Vivekacūḍāmaṇi-विवेकचूडामणि*) dzieło
abhasa (*ābhāsa-आभास*)
abhasawada (*ābhāsavāda-आभासवाद*)
abheda (*abheda-अभेद*)
Abhinawagupta (Abhinavagupta) osoba
abhiszeka (*abhiṣeka-अभिषेक*)
aćarja (*ācārya-आचार्य*)
adhjasa (*adhyāsa-अध्यास*)
Adi Śankara (Adi Shankara) osoba
adwajtawedanta (*Advaita Vedānta-अद्वैत वेदान्त*)
adźatiwada (*ajātivāda-अजातिवाद*)
agama (*āgama-आगम*) śiwaicka *agama*
Aghoraśiwa (*Aghoraśiva-अघोरशिव*)
aham (*aham-अहम्*)
ahambhawa (*ahambhāva-अहंभाव*)
ahankara (*ahaṃkāra-अहंका*)

ahankara (ahaṃkāra-अहंकार)
ajśwarja (aiśvarya-ऐश्वर्य)
akartrybhawa (akartṛbhāva-अकर्तृभाव)
akaśa (ākāśa-आकाश)
ananda (ānandā-आनन्दा)
Anandaśakti (Ānandaśakti-आनन्दशक्ति)
ananta (ananta-अनन्त)
ananya (ananya-अनन्य)
anatman (anātman-अनात्मन्)
anawamala (āṇavamala-आणवमल)
aniruddha (aniruddha-अनिरुद्ध)
antahkarana (antaḥkaraṇa-अन्तःकरण)
anu (aṇu-अणु)
anugraha (anugraha-अनुग्रह)
anuttara (anuttarā-अनुत्तरा)
Aparaśakti (Aparāśakti-अपराशक्ति)
aparawidja (aparāvidyā-अपराविद्या)
apoha (apoha-अपोह)
asat (asat-असत्)
asatkarjawada (asatkāryavāda-असत्कार्यवाद)
astika (āstika-आस्तिक)
astitwa (astitva-अस्तित्व)
atimarga (Atimārga-अतिमार्ग)
Atman (ātman-आत्मन्)
atmata (ātmatā-आत्मता)
atmataja (ātmatayā-आत्मतया)
awaranaśakti (āvaraṇaśakti-आवरणशक्ति)
aweśa (āveśa-अवेश)
awidja (avidyā-अविद्या)
bandha (bandha-बन्ध)
Bhagawadgita (Bhagavadgītā-भगवद्गीता)
Bhagawatapurana (Bhāgavatapurāṇa-भागवतपुराण))
Bhajrawa (Bhairava-भैरव)
bhakti (bhakti-भक्ति)
bhaktijoga (bhaktiyoga-भक्तियोग)
bhawa (bhāva-भाव)

bhawana (*bhāvana-भावना*)
bheda (*bheda-भेद*)
bhedabheda (*Bhedābheda-भेदाभेद*) *filia wedanty*
bhuma (*bhuma-भूम*)
brahmadźńana (*brahmajñāna-ब्रह्मज्ञान*)
Brahman (*Brahman-ब्रह्मन्*)
Brahmasutra lub *Wedantasutra* (*Brahmasūtra-ब्रह्मसूत्राणि*)
brahmawidja (*brahmavidyā-ब्रह्मविद्या*)
Brhaspati (*Bṛhaspati-बृहस्पति*) osoba
Bryhadaranjaka Upaniszady (*Bṛhadārayṇaka Upaniṣad-बृहदारण्यक उपनिषद्*)
buddhi (*buddhi-बुद्धि*)
buddhindrija (*buddhindriya-बुद्धीन्द्रिय*)
ćajtanja (*caitanya-चैतन्य*)
ćarwaka (*cārvāka-चार्वाक*)
ćetana (*cetanā-चेतना*)
ćidanandaghana (*cidānandaghana-चिदानन्दघन*)
ćidanu (*cidaṇu-चिदणु*)
ćit (*cit-चित्*)
ćiti (*citi-चिति*)
Ćitiśakti (*Citiśakti-चितिशक्ति*)
Ćitśakti (*Citśakti-चित्शक्ति*)
ćitta (*citta-चित्त*)
Czhandogja (*Chāndogya-छान्दोग्य*) dzieło
dharana (*dhāraṇa-धारणा*)
diksza (*dīkṣā-दीक्षा*)
draszta (*draṣṭā-द्रष्टा*)
dryśja (*dṛśya-श्य*)
dualność *dwita* (*dvitā-द्विता*)
dusza (*dehin-देवहन्*)
duti/*śakti* (*dūtī-दूती* / *śakti-शक्ति*)
dźada (*jaḍa-जड*)
dźagadananda (*jagadānanda-जगदानन्द*)
Dźagata Mithja (Jagat Mithyā-जगत मिथ्या) osoba
Dżajaratha (Jayaratha-जयरथ) osoba
dźiwa (*jīva-जीव*)

dźiwanmukti (jīvanmukti-जीवन्मुक्ति)
dźńana (*jñāna-ज्ञान*)
dźńanajoga (*jñānayoga-ज्ञानयोग*)
Dźńanaśakti (*Jñānaśakti-ज्ञानशक्ति*)
dźńatrytwa (*jñātṛtva-ज्ञातृत्व*)
ekamewadwitijam (*ekamevadvitīyam- एकमेवद्वितीयम्*).
Gaudapada (Gauḍapāda-गौडपाद) osoba
guna/guny/gunami (*guṇa-गुण*)
hrydaja (*hṛdaya-हृदय*)
iććha (*icchā-इच्छा*)
Iććhaśakti (*Icchāśakti-इच्छाशक्ति*)
Indra (*Indra-इन्द्र*)
Iśwara (*Īśvara-ईश्वर*)
Iśwarakryszna (Īśvarakṛṣṇa- ईश्वरकृष्ण) osoba
Jadźńawalkja (Yājñavalkya-याज्ञवल्क्य) osoba
kajwaljam (kaivalyam-कैवल्यम्)
kala (*kāla-कला*)
kala (*kalā-काल*)
kalpa (*kalpa-कल्प*)
kańćuka (*kañcuka-कञ्चुक*)
karma (*karma-कर्म*)
karmajoga (*karmayoga-कर्मयोग*)
karmamala (*kārmamala-कार्ममल*)
karmendrija (*karmendriya-कर्मेन्द्रिय)*
kartrytwa (*kartṛtva-कर्तृत्व*)
krija (*kriyā-क्रिया*)
Krijaśakti (*Kriyāśakti-क्रियाशक्ति*)
Kryszna (*Kṛṣṇa-कृष्ण*)
krytja (*kṛtya-कृत्य*)
Kszemaradża (Kṣemarāja-क्षेमराज) osoba
lila (*līlā-लीला*)
linga (*liṅga-लिङ्ग*)
lingaśarira (*liṅgaśarīra-विङ्गशरीर*)
lokadharmin (lokadharmī-लोकधर्मी)
mahabhuta (*mahābhūta-महाभूत*)
Mahadewa (*Mahādeva-महादेव*) góra

*maha*t (*mahat-महत्*)
Maheśwara (*Maheśvara-माहेश्वर*)
Maja (nazwa własna bóstwa) [lub *māyā*, *maja*, tej *maji* - *māyā-माया*)
majijamala (*māyīyamala-मायीयमल*)
mala (*mala-मल*)
manas (*manas-मनस्*)
mantramarga (*mantramārga-मन्त्रमार्ग*) tantryczny śiwaizm
mantreśwara (*Mantreśvara-मन्त्रेश्वर*)
Matańga (Mataṅga-मतङ्ग) osoba
mimansa (*mīmāṃsā-मीमांसा*) szkoła/linia
mimansaka (*mīmāṃsaka-मीमांसक*)
mithja (*mithyā*-मिथ्या)
moksza (*mokṣa-मोक्ष*),
moksza śastra (*mokṣa śāstra-मोक्षशास्त्र*)
mukti (*mukti-मुक्ति*)
mukti (*mukti-मुक्ति*)
mulamala (*mūlamala-मूलमल*)
namarupa (*nāmarūpa-नामरूप*)
nara (*nara-नर*)
neti, neti (*neti, neti-नेति नेति*)
niedualista adwaita (*advaitin-अद्वैतिन्*)
nijati (*niyati-नियति*)
nimesza (*nimeṣa-निमेष*)
nirabhasa (*nirābhāsa-निराभास*)
Nirguna (*Nirguṇa-निर्गुण*)
nirwana (*nirvāṇa-निर्वाण*)
niszkrija (*niṣkriya-निष्क्रिय*)
njaja (*nyāya-न्याय*)
njajawajśeszika (*nyāyavaiśeṣika-न्यायवैशेषिक*)
pada (*pada-पद*)
pańćaratra */y/ą* (*pañcarātra-पञ्चरात्र*)
paramarthika (*pāramārthika-पारमार्थिक*)
Paramaśiwa (*Paramaśiva-परमशिव*)
Parameśwara (*Parameśvara-परमेश्वर*)
paran tattwam (*paraṃ tattvaṃ-परं तत्त्वम्*)

Paraparaśakti (*Parāparāśakti-परापरशक्ति*)
Paraśakti (*Parāśakti-पराशक्ति*)
Parasamwit (*Parāsaṁvit-परासंवित्*)
Paratman (*Parātman-परात्मन्*)
parawać (*parāvāc-परावाच्*)
parawidja (*paravidyā-पराविद्या*)
paśu (*paśu-पशु*)
paśupata, paśiupatowie (*pāśupata-पाशुपत*)
Patańdźali (Patañjali-पतञ्जवि) osoba
pradhana (*pradhāna-प्रधान*) inna nazwa *śakti*
prakaśa (*prakāśa-प्रकाश*)
prakaśamanataja (*prakāśamānatayā-प्रकाशमानतया*)
prakryti (*prakṛti-प्रकृति*)
pralajakala (*pralayakāla-प्रलयकाल*)
pramatry (*pramātṛ-प्रमातृ*)
prasara (*prasara-प्रसर*)
Prasthanatraja (*prasthānatrayī-प्रस्थानत्रयी*) zbiorcza nazwa dzieł
pratibha (*pratibhā-प्रतिभा*)
pratjabhidżnia (*pratyabhijñā-प्रत्यभिज्ञा*)
prawrytti (*pravṛtti-प्रवृत्ति*)
pudża (*pūjā-पूजा*)
punardźanma (*punarjanma-पुनर्जन्म*)
purjasztaka (*puryaṣṭaka-पुर्यष्टक*)
purusza (*puruṣa-पुरुष*)
putraka (*putraka-पुत्रक*)
raga (*rāga-राग*)
Ramanudża (Rāmānuja-रामानुज) osoba
Rygweda (*Rgveda-ऋग्वेद*) dzieło
saććidananda (*saccidānanda-सच्चिदानन्द*)
Sadakhja (*Sādākhya-सादाख्य*)
Sadaśiwa (*Sadāśiva-सदाशिव*)
sadhaka (*sādhaka-साधक*)
sadhana (*sādhanā-साधना*)
Sadjodźjoti (Sadyojyoti) osoba
Sadwidja (*Sadvidyā-सद्विद्या*)
Saguna (*Saguṇa-सगुण*)

śajwasiddhanta, *śajwasiddhanty* (*Śaiva Siddhānta-शैवसिद्धान्त*)
sakala (*sakala-सकल*)
sakszi (*sākṣī-साक्षी*)
sakszi-ćajtanja (*sākṣī-caitanya-साक्षिचैतन्य*)
sakszin (*sākṣin-साक्षिन्*)
sakszitwa (*sākṣītva-साक्षीत्व*)
Śakti (*Śakti-शक्ति*)
śaktipata, śaktipat, śaktipatu (*śaktipāta, shaktipat-शक्तिपात*)
samadhi (*samādhi-समाधि*)
samaja (samaya-समय)
samajin (*samayin-समयिन्*)
samaweśa (*samāveśa-समावेश*)
samsara (*saṃsāra-संसार*)
samsaryn (*saṃsārin-ससारिन्*)
samwit (*saṃvit-संवित्*)
sanharana (*saṃharaṇa-संहरण*)
sankhja (*Sāṃkhya-सांख्या*) filozofia/szkoła
sanskara (*saṃskāra-संस्कार*)
sara (*sāra-सार*)
śastra (*śāstra-शास्त्र*)
śastryczny (*śāstric, śāstrika-शास्त्रिक*) biegły w śastrach
sat (*sat-सत्*)
satćidananda (*satcidānanda-सत्चिदानन्द*)
satkarjawada (*satkāryavāda-सत्कार्यवाद*)
(*saiddhāntika*; *non-saiddhāntika*) i *siddhanta*: siddhantyczne, siddhantycznych, siddhantyczną
siddhantyczni („ci" w odniesieniu do *siddhanty*
siddhantycznych, *siddhantyka*, *niesiddhantycznych*
siddhantycznym, *siddhantycy*, *siddhantyczny*,
siddhasiddhanta (*siddhasiddhānta-सिद्धसिद्धान्त*)
siddhi (*siddhi-सिद्धि*)
Śiwa (*Śivā-शिवा*)
śiwadharmi (*śivadharmī*-शिवधर्मी)
Śiwadryszti (*Śivadṛṣṭi-शिवदृष्टि*) dzieło
śiwadwajta (*śivādvaita* lub *Advaita Śaiva-शिवाद्वैत*)
śiwaizm (*शैवसम्प्रदाय*); [śiwaizmach; śiwaizmami; śiwaizmem; śiwaizmie; śiwaizmom; śiwaizmów; śiwaizmowi; śiwaizmu;

śiwaickie, śiwaickiej, śiwaizmie, śiwaizmy
N śiwaizmach, śiwaizmami, śiwaizmom
Q śiwaizmem, śiwaizmie, śiwaizmowi, śiwaizmu
s śiwaizmy
T śiwaizmów
[buddystów, śiwaitów, wisznuitów sufich, śiwaickich…]
skrót „*Gītā”* do (*Gītārthasaṅgraha*) dzieło
Smryti (*Smṛti-स्मृति*) teksty
Somananda (Somānanda -सोमानन्द) osoba
spanda (*spanda-स्पन्द*)
spandita (*spandita-स्पन्दित*)
sphuratta (***sphurattā***-*स्फुरत्ता*)
Śrikantha (*Śrīkaṇṭha-श्रीकण्ठ*)
śriwisznuizm (*śrīvaiṣṇavism-श्रीवैष्णव*) filozofia/szkoła
sryszti (*sṛṣṭi-सृष्टि*)
stan *Śiwy* (“*Śivahood”*)
sthiti (*sthiti-स्थिति*)
śuddha (***śuddha***-*शुद्ध*)
śuddha prakaśa(*Śuddha Prakāśa-शुद्ध प्रकाश*)
śuddhadhwan (*śuddhādhvan-शुद्धाध्वन्*)
Śuddhawidja (*Śuddhavidyā-शुद्धविद्या*)
sukszmaśarira (*sūkṣmaśarīrā-सूक्ष्मशारररर*)
śunjawadinowie - wyznawcy madhjamiki, nauki o *śunji* — pustce, jako podstawie rzeczywistości (*śunjawada*).
sutra (***sūtra***-*सूत्र*)
swabhawa (***svabhāva***-*स्वभाव*)
Swaććhandabhajrawa (*Svacchandabhairava-स्वच्छन्दभैरव*)
swarupalakszana (***svarūpalakṣaṇa***-*स्वरूपलक्षण*)
swatantra (*svatantra-स्वतन्त्र*)
swatantrja (***svātantrya***-*स्वातन्त्र्य*)
tanmatra (***tanmātra***-*तन्मात्र*)
tantra wisznuicka, *tantryczny wisznuizm*, *wajsznawatantra*
Wajsznawatantra (*Vaiṣṇavatantra-वैष्णवतन्त्र*)
tat twam asi (*tat tvam asi-तत् त्वम् असि*)
Tantraloka (***Tantrāloka***-तन्त्रालोक) dzieło
Tantrasara (***Tantrasāra***-*तन्त्रसार*) dzieło
tantry Bhajrawy (*Bhairavatantra-भैरवतन्त्र*)
tantry śiwaickie (*Śaivatantra-शैवतन्त्र*)

tatasthalakszana (*taṭasthalakṣaṇa-तटस्थलक्षण*)
tattwa (*tattva-तत्त्व*)
unmesza (*unmeṣa-उन्मेष*)
upadhi (*upādhi-उपाधि*)
Upaniszady (*Upaniṣads-उपनिषद्*)
Upaniszady Taittirīya (*Taittirīya Upaniṣad-तैत्तिरीय उपनिषद्*)
Utpaladewa (Utpaladeva-उत्पलदेव) osoba
Vidjadhipati (*Vidyādhipati-विद्याधिपति*) tytuł
waiśeszika (*Vaiśeṣika-वैशेषिक*) filozofia
wak (*vāk-वाक्*)
Wakśakti (*Vākśakti-वाक्शक्ति*)
wastuśunjo (*vastuśūnyo–वस्तुशून्यो*)
wastuta (*vastutā-वस्तुता*)
Wasudewa (Vāsudeva-वासुदेव) osoba + więcej znaczeń
Wasugupta (*Vasugupta-वसुगुप्त*) osoba
weda (*veda-वेद*)
Wedanta/y (*Vedānta-वेदान्त*) część Wed
[*wedantyków* (*mīmāṃsaka*, *naiyāyika*, *vedāntin* [tych praktykujących czyli: *mimansaków, naijajików* itp.]
widehamukti (*videhamukti-विदेहमुक्ति*)
widja (*vidyā-विद्या*)
widźńanakala (*vijñānākala-विज्ञानाकल*)
widźńanawada, widźńanawadin = jogaczara (*vijñānavāda-विज्ञानवाद*)
wikalpa (*vikalpa-ववकल्प*)
wikszepaśakti (*vikṣepaśakti-विक्षेपशक्ति*)
wilaja (*vilaya-विलय*)
wimarśa (*vimarśa-विमर्श*)
wiraśajwa (*Vīraśaiva-वीरशैव*) linia
wiśisztadwajta (*Viśiṣṭādvaita-विशिष्टाद्वैत*) szkoła
wiśwamaja (*viśvamaya-विश्वमय*)
wiśwottirna (*viśvottīrṇā, viśvottīrna-विश्वोत्तीर्णा*)
Wisznu (*Viṣṇu-विष्णु*)
wisznuici (*vaiṣṇavas*) [*wisznuiccy wedantyści* (*Vaiṣnava-Vedāntins*)]
wisznuicka sanhita (*saṃhitā-संहित*)
wisznuicki/ch (*vaiṣṇava*, *vaisnava-वैष्णव*)

wiwartawada (*vivartavāda-विवर्तवाद*)
wiweka (*viveka-विवेक*)
wjawaharika (*vyāvahārika-व्यावहारिक*) względem szkoły/tradycji
żeńska jogini (*yoginī-योगिनी*)